PLATÓN

DIÁLOGOS

II

GORGIAS, MENÉXENO, EUTIDEMO, MENÓN, CRÁTILO

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 61

PLATÓN

DIÁLOGOS

II

GORGIAS, MENÉXENO, EUTIDEMO, MENÓN, CRÁTILO

TRADUCCIONES, INTRODUCCIONES Y NOTAS
POR
J. CALONGE RUIZ, E. ACOSTA MÉNDEZ, F. J. OLIVIERI,
J. L. CALVO

EDITORIAL GREDOS

Asesor para la sección griega: CARLOS GARCÍA GUAL.

Según las normas de la B. C. G., las traducciones de este volumen han sido revisadas por JOSÉ LUIS NAVARRO y CARLOS GARCÍA GUAL.

EDITORIAL GREDOS, S. A.

Sánchez Pacheco, 81, Madrid. España.

PRIMERA EDICIÓN, mayo de 1983.
1.ª reimpresión, enero de 1987.

Las traducciones, introducciones y notas han sido llevadas a cabo por: J. Calonge (*Gorgias*), E. Acosta (*Menéxeno*), F. J. Olivieri (*Eutidemo* y *Menón*) y J. L. Calvo (*Crátilo*).

Depósito Legal: M. 627-1987.

ISBN 84-249-0887-2.

Impreso en España. Printed in Spain.
Gráficas Cóndor, S. A., Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1987. — 6030.

GORGIAS

INTRODUCCIÓN

El *Gorgias* es un diálogo considerablemente más largo que los que le preceden en la serie cronológica. Dentro de toda la obra platónica es el cuarto en extensión. Su estructura es distinta de la que presentan los diálogos anteriores y también los posteriores, con la excepción del libro I de la *República*, por el hecho de que no es un interlocutor principal el que conversa con Sócrates desde el principio hasta el fin. En este diálogo intervienen sucesivamente Gorgias, Polo y Calicles y, durante la intervención de cada uno de ellos, los otros son personajes mudos, aunque continúan sin retirarse escuchando a los demás. La sucesión de interlocutores se funda en que quien toma la palabra admite que el anterior ha cometido un error. Si él no rectifica el desarrollo de la conversación desde el punto en que se ha cometido el error, hay que aceptar una conclusión contraria a su pensamiento. Las contradicciones en que caen sucesivamente Gorgias y Polo son de tipo moral, al aceptar opiniones admitidas por la mayor parte de la gente. La distinta personalidad de los interlocutores presta nuevos matices a la conversación.

No sólo por esta estructura formal es el *Gorgias* un diálogo que llama la atención. Ha sido siempre destacado el hecho de que está escrito apasionadamente. En él pesa mucho más el vigor de las afirmaciones profundamente sentidas que el rigor lógico deseable. Las obras inmediatas

a la muerte de Sócrates o que se relacionan con su proceso y juicio, sin que oculten la indignación, ofrecen opiniones más tranquilas y suaves, diríamos resignadas, ante el dolor por la injusticia cometida con el maestro. Podríamos decir que en esas obras tenemos claramente expresada la actitud entristecida del discípulo ante la muerte de Sócrates. El apasionamiento manifestado en el *Gorgias* parece que procede de otro motivo diferente del de la muerte de Sócrates o de cualquier otro hecho con ella relacionado[1]. Hay que buscar una razón distinta. Probablemente se trata de una crisis personal. A la edad de cuarenta años, a su regreso de Sicilia, Platón tiene acumulada una experiencia enorme, aunque poco agradable. Nació tres años después de empezar la guerra del Peloponeso. A la edad de catorce años tuvo que recibir con estupor la información, que llegaba, del desastre de la expedición a Sicilia y las sucesivas noticias desagradables sobre el curso adverso de la guerra. Tampoco son buenas las noticias en política interior, la revolución de los Cuatrocientos, el regreso de Alcibíades, etc. La ruina de Atenas en 404, el gobierno de los Treinta, del que formaban parte sus parientes próximos Critias y Cármides, el restablecimiento de la democracia manchada, para él, por la injusta muerte de Sócrates y, especialmente, la dura experiencia del viaje a Sicilia, emprendido con tantas esperanzas, son las secuencias siempre agitadas que le han acompañado hasta sus 40 años. No era posible en una *pólis* griega apartarse de la vida política en la medida en que le es posible hacerlo a un hombre de nuestros días. El espíritu reflexivo de Platón pudo ejercitarse ampliamente pensando en el hecho mismo de la organización política. Para su mente, tenía valor, sobre todo, el establecimien-

[1] No me es posible hoy mantener la idea expuesta en 1951 de que el escrito contra Sócrates del retórico Polícrates fuera la causa del carácter apasionado de este diálogo.

to de una sociedad justa en la ciudad. El poder que esta última pudiera alcanzar no merecía estimación positiva, si ese poder no era justo.

Ésta es la causa central de la crisis personal de Platón que se manifiesta en el *Gorgias*. Ya desde la Antigüedad lleva este diálogo el subtítulo de «Sobre la retórica» que se deduce obviamente de la discusión con Gorgias. Si al terminar esta conversación hubiera terminado el diálogo, éste no diferiría de otros de la primera época ni en el desarrollo ni tampoco en el tamaño. Pero esta primera parte queda englobada en la totalidad del diálogo que mantiene una unidad indudable.

La discusión sobre si este diálogo trata realmente sobre retórica o sobre moral se mantiene aún en nuestros días, pero ya procede de la Antigüedad. Olimpiodoro escribe: «algunos dicen que su objeto es tratar sobre la retórica, otros que es una conversación sobre lo justo y lo injusto». Parece que la unidad de que queremos hablar no es la de una integración de dos elementos diferentes que se potencian a medida que se tratan uno y otro sucesivamente [1].

La retórica, en la vida ateniense, era prácticamente la única vía de la actividad política. Nadie que no estuviera capacitado para hablar en público podía dedicarse a la política. Hasta para actuar ante los tribunales, como acusado o como acusador, era necesario dirigirse personalmente a los jueces, aunque la defensa o la acusación que se exponía hubiera sido escrita por profesionales dedicados

---

[1] Véase, en este sentido, la opinión de E. R. Dodds, *Plato. Gorgias*, Oxford, 1959, pág. 3. El mismo Dodds, *ibid.*, pág. 1, que hace la cita en griego, no la utiliza para delimitar el objeto del *Gorgias*, sino para demostrar que ya en la Antigüedad no se consideraba acertado afirmar que la cuestión tratada en el *Gorgias* era la retórica. Guthrie considera que la definición de Olimpiodoro, que damos en pág. 13, es «difícilmente mejorable».

a esta función. En una ciudad como Atenas, el conocimiento y dominio de la retórica no era simplemente el adiestramiento en un bello ejercicio, sino una aspiración muy viva y generalizada, y una necesidad para todos los que tuvieran el proyecto de ejercer la política. El pueblo decidía, pero decidía lo que el orador más persuasivo había propuesto. Un orador hábil era, en consecuencia, un político poderoso; o, dicho de otro modo, el único medio de llegar a ser un ciudadano influyente lo proporcionaba, casi con exclusividad, la retórica. No era difícil confundir oratoria y política. En efecto, el término griego *rhêtōr* sirve lo mismo para indicar orador que político. No debe, pues, extrañarnos que Platón haya atacado conjuntamente a la retórica y a la política ateniense; con más precisión, que haya atacado a la política a través de la retórica.

De este instrumento de la acción política se trata en el *Gorgias*. Lo que deja fuera de combate a Gorgias en la conversación es, precisamente, haber admitido que el orador conoce lo justo y lo injusto. Porque no podemos olvidar en qué plano coloca Platón la actividad política. Para él, no se puede realizar más que dentro del ámbito de la moral. Cuando Tucídides (II 100) nos habla de Arquelao, dice que hizo por Macedonia más que los ocho reyes que le precedieron. El juicio pragmático de este historiador no tiene en cuenta más que las realizaciones políticas de Arquelao. Para Tucídides, no cuenta nada la moral en la politica. En cambio, el juicio que Platón hace de Arquelao (repetidamente, en 470d y ss., 479d y 525d) es la otra cara de la moneda. Para él, es el hombre más perverso y será, en el Hades, un típico ejemplo de las almas incurables a causa de la magnitud monstruosa de los delitos cometidos. La razón es que, para Platón, la política es una parte de la moral. Cabe decir aún más: es la única vía efectiva de ejercer una moral social. No sólo social sino también individual, porque Platón piensa que la moral del individuo está en relación con la moral de la sociedad.

Por las razones que se han ido exponiendo resulta bastante claro que en este diálogo no se tratan dos cuestiones, ni hay interrelación de una con la otra. De principio a fin hay un solo objeto perfectamente definido ya por Olimpiodoro: «discutir sobre los principios morales que nos conducen al bienestar político». Podríamos preguntarnos por qué Platón no ha colocado a un político como interlocutor de Sócrates desde el comienzo. Supongamos que ha querido dejar claro, en boca del más prestigioso maestro, que la oratoria, el instrumento por antonomasia de la actividad política, es ajena al conocimiento de lo justo y lo injusto. Gorgias tiene que retirarse de la conversación más bien por error de concepto que por una toma de postura moral. Por el contrario, Polo empieza afirmando que el hombre injusto es feliz, lo que explica que la discusión tome un tono más vivo. Pero las afirmaciones de Polo no tienen otro alcance que el de la expresión de un estado de cosas evidente para un análisis superficial. Muy distinta es la posición de Calicles, que pretende sentar racionalmente la necesidad de la injusticia. Sólo los esclavos y los débiles —dice— pueden alabar la justicia, pero el hombre fuerte no puede por menos de ser injusto. Más aún, sostiene la paradoja de que lo verdaderamente justo para el fuerte es cometer injusticia.

En cuanto a la fecha de composición, la opinión más admitida actualmente es la de que la obra fue escrita después del viaje a Sicilia. Hay numerosos datos en el *Gorgias* que inclinan a pensar en el efecto todavía vivo del reciente viaje. Como se observará en la lectura del diálogo, hay frecuentes alusiones a Italia y Sicilia y a desarrollos de ideas allí nacidas, de las que no es presumible que se tuviera adecuada información desde Atenas. Además, todas esas alusiones llevan la connotación de algo adquirido directamente más que a través de otras personas llegadas a Atenas o de escritos. Tanto Dodds como Guthrie,

por citar autores recientes, admiten sin mayor discusión una fecha inmediatamente posterior al primer viaje a Sicilia.

«El *Gorgias* es el diálogo más moderno de los diálogos de Platón»[3]. Esta afirmación es fácilmente comprobable por la propia lectura del diálogo. Los problemas en él tratados son los mismos que preocupan al hombre de hoy. Además, están expuestos con gran belleza literaria. La tensión emocional del autor se transmite aún íntegramente al lector. Por otra parte, es un diálogo que se puede seguir de principio a fin sin una preparación filosófica previa. Las conclusiones precipitadas o las faltas de lógica que el lector puede encontrar, que requerirían mayor explicación, no entorpecen la secuencia de las ideas y tienen el contrapeso literario del apasionamiento en la exposición. En estos datos podemos resumir la «modernidad» del *Gorgias*.

Las fechas límites dentro de las que puede situarse la acción de este diálogo son los años 427 y 405. En la primera de ellas, Gorgias fue por primea vez a Atenas como jefe de la embajada que enviaron los leontinos para pedir ayuda contra Siracusa. En favor de esta fecha habla también la referencia a la reciente muerte de Pericles (503c), acaecida en el año 429. Otros datos, sin embargo, nos apartan mucho de esta posibilidad. Se habla de Arquelao como tirano de Macedonia (470d), situación que no alcanzó hasta el año 413. Hay una evidente alusión al proceso contra los generales vencedores en el combate naval de las Arginusas (473c), hecho que nos lleva hasta el año 406. Por tanto, la acción pudo tener lugar en una fecha indeterminada, entre los años 427 y 405.

Pero hay que tener en cuenta que los diálogos platónicos no son el fiel relato de conversaciones realmente mantenidas por los personajes que en ellos intervienen. Se tra-

---

[3] DODDS, *ibid.*, pág. 387.

ta de obras literarias en las que no sólo los pensamientos, sino también los escenarios y las fechas son producto de la imaginación del autor. Si Platón hace intervenir juntos a personajes que quizá jamás se reunieron en el mismo lugar, o si se permite algún dislate cronológico que puede extrañar al gusto minucioso y detallista de los modernos, téngase en cuenta que sus contemporáneos, más inclinados a lo abstracto, no fijaban su atención en estos puntos. Para ellos escribió sus obras; no debemos, por tanto, aplicar nuestras ideas a lo que no fue escrito para nosotros.

La acción del diálogo se desarrolla así. A un lugar impreciso, que lo mismo pudiera ser un gimnasio o cualquier otro recinto, llega Sócrates acompañado de Querefonte, en el momento en que Gorgias ha terminado una de esas disertaciones a que tan aficionados eran los sofistas. Da principio el diálogo con una breve conversación entre Querefonte y Polo sobre el arte de Gorgias. A partir de 449a, Sócrates mantiene la conversación a lo largo de todo el diálogo, primero con Gorgias, luego con Polo, posteriormente con Calicles y, por último, cuando éste abandona la discusión, continúa solo hasta el fin.

Manifiesta Sócrates que, puesto que Gorgias es orador y maestro de retórica, debe estar en condiciones de decir cuál es el objeto del arte que profesa (449d). En opinión de Gorgias, la retórica es el arte que trata de los discursos. Pero también otras muchas artes —objeta Sócrates— versan sobre discursos; la medicina, por ejemplo, sobre los que se refieren a la curación de los enfermos. Gorgias añade que en las demás artes intervienen operaciones manuales. Pero esto no sucede —dice Sócrates— con la aritmética y la geometría, a las que, evidentemente, Gorgias no desearía llamar retórica. En vista de la objeción, afirma éste que los discursos de los que se ocupa su arte se refieren al mayor bien para el hombre, esto es, producir la persuasión por medio de la palabra. Y ¿sobre qué per-

suade la retórica? Según Gorgias, sobre lo justo y lo injusto ante los tribunales y las asambleas. Pero, en este caso, hay que distinguir entre ciencia y creencia; puede haber una creencia falsa y otra verdadera, pero no sucede lo mismo con la ciencia. ¿De qué persuasión es artífice la retórica, de la que da lugar a la creencia o a la ciencia? Es evidente —dice Gorgias— que sólo de la que produce la creencia (454e), pero su poder es maravilloso. Son los oradores, no los expertos en la guerra, los que aconsejan en las asambleas cuando se trata de elegir generales, y lo mismo sucede respecto a otros técnicos. Más aún, el orador persuade a un enfermo con más facilidad que el propio médico y, ante la multitud, hace prevalecer su opinión sobre la de cualquier otra persona. Ahora bien, si un orador hace uso injusto del gran poder que le proporciona su arte, no se debe culpar de ello a la retórica ni a los maestros que la enseñan.

Gorgias trata de poner fin a la discusión con un fútil pretexto, pero ante el deseo de los oyentes se ve forzado a proseguir (458d). Así pues, al reanudarse el diálogo, Sócrates insiste sobre algunas afirmaciones hechas por Gorgias. Ante la multitud el orador es más persuasivo que el médico y, por lo tanto, el que no sabe, más que el que sabe; también respecto a las demás artes, aun sin conocerlas, puede aparecer más sabio que los que realmente saben. ¿Y respecto a lo justo y lo injusto? ¿Es suficiente que pase por tener estos conocimientos, o es preciso que los tenga realmente? (459d). Gorgias admite lo segundo. Sócrates concluye que quien conoce lo justo es justo y que el justo jamás puede obrar injustamente. Por tanto, ¿cómo es posible decir que no se debe acusar a la retórica, si un orador obra injustamente?

En este momento empieza la intervención de Polo (461-481). En su opinión, el error de Gorgias ha consistido en decir que el orador debe conocer lo justo. Manifiesta Sócrates que, a su entender, la retórica no es más que

una práctica y una rutina, del mismo modo que el arte culinaria; una y otra son formas de la adulación que tratan de sustituir al conocimiento razonado de las verdaderas artes. Se produce una sutil discusión sobre si el que hace lo que quiere es poderoso, suponiendo que el poder es un bien para quien lo posee.

A continuación nos encontramos con uno de los temas más importantes del diálogo: el mayor mal es cometer injusticia (469b). Esta afirmación resulta inadmisible para Polo, y a fin de probar su falsedad, cita el caso de Arquelao, quien, a pesar de sus numerosos e infames crímenes, es feliz, puesto que reina en Macedonia. Pero —alega Sócrates— la discusión exige pruebas, no testigos; pues el único testigo válido es el interlocutor. El injusto jamás puede ser feliz, pues si recibe castigo será muy desgraciado, y si no lo recibe lo será aún más (472e). Cometer injusticia es más feo que sufrirla y, por tanto, más perjudicial. Puesto que la injusticia afecta al alma, es el mayor de los males y, en consecuencia, será un bien librarse de ella por medio del castigo, mientras que no sufrir éste es permanecer en la mayor desgracia (479a). Si lo mejor para el injusto es pagar su pena, ¿cuál es la utilidad de la retórica? En todo caso podría servir para acusarnos a nosotros mismos y, así, quedar cuanto antes libres de la injusticia.

Las conclusiones anteriores han sacado de quicio a Calicles, fiero defensor del derecho del más fuerte. Asombrado por las insólitas afirmaciones que acaba de oír, sólo puede suponer que Sócrates ha hablado en broma. En su intervención (481-523), Calicles expone su famosa teoría, proclamada también por otros sofistas y que tanta resonancia ha tenido en el pensamiento moderno. Según él, hay que distinguir entre naturaleza y ley; por naturaleza es más feo sufrir injusticia; por ley, en cambio, cometerla. Las leyes están establecidas por los débiles a fin de contener y atemorizar a los fuertes; por tanto, éstos deben

despreciarlas y pisotearlas. En su opinión, Sócrates podría comprenderlo fácilmente, si abandonara la filosofía, que, si bien es admisible para la juventud, resulta incluso nociva para un hombre maduro. Valiéndose de pasajes de los poetas, que le sirven al mismo tiempo para hacer gala de erudición, zahiere y ridiculiza a Sócrates con el pretexto de aconsejarle (486d).

Al examinar lo expuesto por su interlocutor, Sócrates cree necesario aclarar el sentido que da Calicles al concepto de «más fuerte». Responde que el hombre más fuerte es el capaz de alimentar las mayores y más numerosas pasiones (491e). Dos bellas alegorías, de procedencia pitagórica, establecen una solución de continuidad en la sucesión de preguntas y respuestas, pero no convencen a Calicles de que la vida moderada es mejor que la disoluta. Así pues, ante la persistencia de su interlocutor, Sócrates entabla una discusión encaminada a demostrar que el placer y el bien no son la misma cosa, hasta llegar a la conclusión de que unos placeres son buenos y otros malos (499b).

En opinión de Sócrates, la cuestión que se debate es de máxima importancia; se trata de saber de qué modo hay que vivir. ¿Se debe elegir la política, como aconseja Calicles, o la filosofía? Puede haber una oratoria política que tienda al bien de los ciudadanos; pero, según Sócrates, no ha existido en Atenas más que la que trata de adularlos (503b). ¿Intentaban los famosos políticos que nombra Calicles mejorar a los gobernados por ellos? Esta cuestión conduce a determinar previamente en qué consiste el bien del alma. Para Sócrates, en el orden, la moderación y la justicia; el castigo y la reprensión son, sin duda, mejores que el desenfreno que Calicles había defendido.

Al llegar aquí, Calicles, que ya antes había intentado abandonar la discusión, se niega a continuarla. A petición de Gorgias, que expresa el deseo de los demás oyentes, Sócrates establece las conclusiones que se deducen de la con-

versación: el hombre moderado es justo, y el justo, feliz; por tanto, hay que huir del desenfreno y practicar la justicia. Un hombre justo puede sufrir infinitos daños y ultrajes, pero es mayor el perjuicio para quien se los causa (508e). Quizá el justo no pueda defenderse ante la injusticia, pero el injusto no puede librarse de ella más que por el castigo de sus culpas. Los medios que colocan a un hombre en situación de no padecer injusticia le conducen, sin embargo, casi fatalmente a cometerla, y esto, según ha quedado demostrado, es el mayor de los males (511a). Cuanto más larga sea la vida del injusto, mayor es su desgracia; en consecuencia, no se debe procurar conservar la vida a toda costa, sino vivir lo mejor posible. Sócrates censura a Temístocles, Cimón, Milciades y Pericles. Aunque fueron buenos servidores del pueblo, no buscaron sino saciarle en sus apetitos, y no se ocuparon de moderar y reprimir sus pasiones, única misión del buen ciudadano (517c). Tan absurdo es que los políticos se quejen de ser tratados injustamente por sus gobernados, como que los sofistas, que aseguran enseñar la virtud, digan que sus discípulos obran injustamente con ellos (519c). La verdadera política, según Sócrates, es la que él ejercita; pero como no trata de agradar, sino de procurar el mayor bien a los ciudadanos, le sería muy difícil defenderse si su vida corriera peligro. Pero la muerte se puede soportar fácilmente, cuando no se ha dicho ni hecho nada injusto contra los dioses ni contra los hombres.

Termina el diálogo con el bellísimo mito sobre el juicio de los muertos y el destino final de las almas [4]. Sin que el relato pierda unidad, se intercalan en él ideas que sirven para elevar a un plano ético sublime las conclusiones conseguidas. Así, la opinión corriente, aplicada aquí a la vida ultraterrena, sobre los efectos del castigo. Sólo

[4] Comparar este mito con los de otros diálogos de Platón (*Fed.* 107c y ss., *Rep.* 614b y ss.). Cf. C. García Gual, *Mitos, viajes, héroes*, Madrid, 1981, págs. 45-61.

es provechoso para los que han cometido delitos reparables; sirven en cambio, únicamente de ejemplo para los demás hombres los terribles sufrimientos de aquellos cuyos delitos son irreparables; entre estos últimos estará, sin duda, Arquelao, a quien sus injusticias habrían hecho feliz, según Polo. Si bien es cierto que Sócrates sería incapaz de defenderse de una acusación ante un tribunal, ¿qué hará Calicles ante el juez que ha de decidir su destino después de la muerte? La conclusión final es que el mejor género de vida consiste en vivir y morir practicando la justicia y todas las demás virtudes.

NOTA SOBRE EL TEXTO

Ante la evidencia de que el texto de J. Burnet, *Platonis Opera*, vol. III, Oxford, 1903 (reimpresión 1963) es más asequible al lector que la magnífica edición de E. R. Dodds, *Plato. Gorgias*, Oxford, 1959, hemos seguido el texto de Burnet dejando constancia de las variantes más destacadas que no coinciden siempre con las propuestas por Dodds. Sólo figuran las que, de algún modo, implican una distinta interpretación del texto que puede influir en la traducción.

Líneas	*Edición de Burnet*	*Variantes preferidas*
450 c	ἀλλ' οὔτοι	ἀλλ' οὔ τι
452 d	τοῦ ἄλλων	τοῦ τῶν ἄλλων
454 d	ἄρα σύ	ἄρα ὅτι οὐ
456 a	τίς ποτε ἡ	ἥτις ποτὲ ἡ
457 c	ἐπὶ δικαίου	ἐπὶ δικαίῳ
459 c	πρὸς λόγου	πρὸς λόγον
461 a	ὅτι αὖ	ὅτι πάλιν αὖ
464 a	ἄλλος ἤ	ἀλλ' ἥ
465 c	τοῦτο σοφιστική	τοῦτο ὀψοποιικὴ πρὸς ἰατρικήν· μᾶλλον δὲ ὧδε, ὅτι δ' κομμωτικὴ πρὸς γυμναστικήν, τοῦτο σοφιστική
469 c	τῷ λόγῳ ἐπιλαβοῦ	[τῷ λόγῳ] ἐπιλαβοῦ
471 c	τοῦ Περδίκκου	[τὸν] Περδίκκου

Líneas	*Lectura de Burnet*	*Variantes preferidas*
476 c	τέμνει τι	τέμνει τις
482 b	ἀνάρμοστόν τε	ἀναρμοστεῖν τε
482 d	καταγελᾶν	κατεγέλα
486 a	λάβοις	λάκοις
488 e	βελτίους πολὺ	βελτίους που
489 c	φῶσιν, αὐτά	φῶσιν ἄττα,
492 e	καὶ ὥς γε	καὶ ὧν γε
493 b	εἰσίν. τὸ	εἰσίν. ⟨συνεὶς⟩ τὸ
494 c	πληροῦντα	πληροῦν
497 a	ἔμπροσθεν. [ὅ τι ἔχων ληρεῖς] ἵνα	ἔμπροσθεν. ΚΑΛ. Τί ἔχων ληρεῖς; ΣΩ. Ἵνα
503 d	τέχνη τις εἴη τοιοῦτον ἄνδρα τούτων τινὰ [γεγονέναι] οὐκ ἔχω ἔγωγε πῶς εἴπω. ΚΑΛ. Ἀλλ' ἐάν...	τέχνη τις, οἴει τοιοῦτον ἄνδρα τούτων τινὰ γεγονέναι; ΚΑΛ. Οὐκ ἔχω ἔγωγε πῶς εἴπω. ΣΩ. Ἀλλ' ἐάν...
505 c	εἶναι οὕτως. εἰ μέντοι ποιήσομεν	εἶναι. οὑτωσὶ μέντοι ποιήσωμεν
506 d	οὐ τῷ εἰκῇ [κάλλιστα]	οὐχ οὕτως εἰκῇ κάλλιστα
508 b	οἱ ἄθλιοι, ἤ	οἱ ἄθλιοι ⟨ἄθλιοι⟩, ἤ
514 a	φῶμεν οὕτως	θῶμεν οὕτως
519 c	ὑπ' αὐτῆς τῆς	ὑπ' αὐτῆς ταύτης τῆς

NOTA SOBRE LA TRADUCCIÓN

Diferentes motivos han influido para que la traducción que aquí presento no sea idéntica a la que publiqué en el año 1951. Es una alegría nada desdeñable la de volver sobre un trabajo realizado hace más de treinta años. En primer lugar, he revisado el texto griego que publiqué en aquella edición junto con la traducción. Este trabajo realizado con tiempo y quizá con mayor gusto por los temas textuales que entonces, ha sido tal vez más laborioso y agradable que efectivo a la hora de producir variaciones en la traducción. Son otras las razones que me han movido a redactarla de nuevo. Treinta años son quizá demasiados para que un texto escrito, sobre todo de una traducción, no muestre aspectos poco actuales. Si el propio autor encuentra en ese texto vocablos, expresiones e, in-

cluso, relaciones sintácticas que no son ya las habituales en él, el lector de hoy, con una dinámica personal de la lengua más ágil y lógicamente menos tradicional, podría recibir la impresión de que no se le ofrece el uso de la lengua que él espera hallar en un libro recién publicado. Como tampoco es fácil establecer los grados en los que parece conveniente intervenir y qué otros pueden mantener su anterior redacción, he llevado a cabo una revisión total. Esta revisión no ha impedido, sin embargo que queden inalterados muchos trozos de la versión anterior. He buscado sólo que ésta de 1983 esté cerca de lo que considero el uso normal del castellano escrito de hoy.

BIBLIOGRAFÍA

La bibliografía sobre el Gorgias es muy amplia para poderla citar aquí. Referencias bibliográficas abundantes hasta entonces se hallan en mi edición anterior: *Platón. Gorgias*, trad. de JULIO CALONGE, Madrid, 1951. La edición citada de DODDS (*Plato. Gorgias*, Oxford, 1959), págs. 392 sigs., ofrece rico material, sobre todo en lo referente al texto y traducciones. La Introducción y las notas de dicha obra presentan un copioso y, diríamos, exhaustivo arsenal de citas, ensayos, estudios y todo tipo de referencias sobre este diálogo. Un conocimiento detallado de todo lo referente al *Gorgias* no es posible sin el auxilio imprescindible del libro de Dodds. Un excelente estudio con abundante bibliografía en las notas es el de W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, vol. IV: *Plato. The man and his Dialogues. Earlier Period*. Cambridge, 1975, págs. 284-312. Aunque la bibliografía incluida en las obras citadas es abundantísima, puede también consultarse: TERENCE IRVIN, *Plato, Gorgias*, Oxford, 1979, págs. 251-59. Es la traducción más reciente al inglés, aconsejable por su fidelidad al texto griego; sus notas tienen intención filosófica, no filológica.

GORGIAS

CALICLES, SÓCRATES, QUEREFONTE, GORGIAS, POLO[1]

CALICLES. — Así dicen que conviene llegar a la guerra 447*a*
y al combate[2], Sócrates.

---

[1] Calicles nos es conocido sólo a través de este diálogo. Ni Platón lo nombra en otro diálogo ni tampoco lo cita ningún otro autor. Se ha supuesto que sería un personaje imaginado por Platón. Tan bien trazado está el tipo humano, que parece difícil pensar que no se trate de una persona real. Se le asigna un *demo*, lo que no sería necesario; se citan amigos suyos bien caracterizados. Desprecia a los sofistas (520*a*) y aparece con vocación totalmente política. Es muy digna de tener en cuenta la opinión de E. R. DODDS (*Plato. Gorgias*, Oxford, 1959, pág. 13) de que puede tratarse de un joven valioso cuyas aspiraciones y, quizá, la vida se malograron en los años próximos al fin de la guerra del Peloponeso. — Querefonte, del *demo* de Esfeto, era amigo y admirador de Sócrates, al que acompañaba con frecuencia. Pertenecía a los demócratas y se exilió durante el gobierno de los Treinta. Hizo la pregunta al oráculo de Delfos de si había alguien más sabio que Sócrates (*Apol.* 21 a). En las *Nubes*, Aristófanes conjunta su nombre con el de Sócrates en el «Pensatorio». Murió antes del proceso de Sócrates. — Gorgias de Leontinos. Aunque la tradición lo incluye entre los sofistas, no debía de ser ésa la opinión de Platón, que lo considera maestro, si bien distinguido, de retórica y orador. Si entonces se lo hubiera considerado sofista no serían explicables las frases de Calicles en 520a. Alcanzó gran longevidad, pues debía de ser unos diez años mayor que Sócrates y murió bastantes años después que él. Es un personaje muy interesante en muchos otros aspectos, pero, sobre todo lo es por la influencia de su estilo en la retórica y en la prosa artística. Su discípulo más caracterizado fue Isócrates. Su primera estancia en Atenas fue en el año 427. Probablemente murió en Tesalia. — Polo de Acragante es discípulo de Gorgias. Se le conoce sólo por el *Gorgias* y por un pasaje del *Fedro* (267c). En 462b, Sócrates dice haber leído un libro suyo sobre retórica.

[2] Frase con que se recibía al que llegaba tarde a un espectáculo in-

SÓCRATES. — ¿Quizá nos hemos retrasado y, como suele decirse, hemos llegado después de la fiesta?

CAL. — Y por cierto después de una magnífica fiesta, pues hace un momento Gorgias ha disertado [3] magistralmente sobre muchas y bellas cuestiones.

SÓC. — Aquí tienes, Calicles, al responsable de nuestro retraso, Querefonte, que nos ha obligado a detenernos en el ágora.

b QUEREFONTE. — No importa, Sócrates, pues yo lo remediaré; Gorgias es amigo mío y repetirá su exposición ante nosotros, si te parece ahora o, si quieres, en otra ocasión.

CAL. — ¿Qué dices, Querefonte? ¿Desea Sócrates oír a Gorgias?

QUER. — Precisamente para eso hemos venido.

CAL. — Pues entonces venid a mi casa cuando queráis; Gorgias se aloja en ella y disertará ante vosotros.

SÓC. — Muy bien, Calicles; pero ¿estaría dispuesto Gor-
c gias a dialogar con nosotros? Porque yo deseo preguntarle cuál es el poder de su arte y qué es lo que proclama y enseña. Que deje el resto de su exposición para otra vez, como tú dices.

CAL. — Lo mejor es preguntarle a él mismo, Sócrates, pues precisamente era éste uno de los puntos de su exposición; nos invitaba [4] ahora mismo a que cada uno de los que aquí estamos le preguntara lo que quisiera y aseguraba que contestaría a todo.

SÓC. — Dices bien, Querefonte, pregúntale.

QUER. — ¿Qué debo preguntarle?

---

teresante o agradable, como lo es para Calicles la exposición hecha por Gorgias.

[3] Con el verbo *epideíknysthai* y el sustantivo *epídeiksis*, se expresan, frecuentemente, los alardes de elocuencia y erudición de que hacían gala los sofistas y que tanto atraían a la juventud ateniense. Véanse *Protág.* 310b y ss., *Hip. May.* 282c.

[4] Parece que fue Gorgias el que inició la costumbre, seguida por todos los sofistas, de pedir a su auditorio que le propusiera las más diferentes cuestiones. CICERÓN, *De Finib.* II 1.

Sóc. — Qué es. d

Quer. — ¿Qué quieres decir?

Sóc. — Por ejemplo, si hiciera calzado respondería, sin duda, que es zapatero; ¿no comprendes lo que digo?

Quer. — Te comprendo y voy a interrogarle. Dime, Gorgias, ¿es verdad lo que dice Calicles, que te ofreces voluntariamente a contestar a lo que se te pregunte?

Gorgias. — Es verdad, Querefonte; así lo he proclama- 448a
do hace un momento y sostengo que durante muchos años nadie me ha presentado una cuestión nueva para mí.

Quer. — Entonces responderás con facilidad, Gorgias.

Gor. — Puedes hacer una prueba de ello, Querefonte.

Polo. — Por Zeus, Querefonte, si quieres haz la prueba conmigo. Me parece que Gorgias está fatigado porque, hace poco, ha tratado sobre muchas cosas.

Quer. — ¿Qué dices, Polo? ¿Crees que tú contestas mejor que Gorgias?

Pol. — ¿Qué importa, si respondo suficientemente a b
tus preguntas?

Quer. — No importa nada, pero, ya que es tu deseo, contesta.

Pol. — Pregunta.

Quer. — Ésta es mi pregunta. Si Gorgias fuera conocedor del mismo arte que su hermano Heródico [5], ¿qué nombre apropiado le daríamos? ¿No le daríamos el mismo que a aquél?

Pol. — Sin duda.

Quer. — Así pues, nos expresaríamos con propiedad llamándole médico.

Pol. — Sí.

Quer. — Y si fuera experto en el mismo arte en que lo es Aristofonte [6], hijo de Aglaofonte, o que el hermano de

[5] Respecto a la forma de la pregunta, cf. *Protág.* 311e. No debe confundirse a este Heródico, hermano de Gorgias, con Heródico de Mégara o de Selimbria, del que habla Platón en *Protág.* 316e y *Fedro* 227d.

[6] Aristofonte y Aglaofonte fueron pintores famosos, citados por Plinio el Viejo; el hermano de Aristofonte fue el célebre Polignoto.

Aristofonte, ¿qué nombre le daríamos para llamarle con propiedad?

c POL. — Es evidente que pintor.

QUER. — Pues, en este caso, ¿de qué arte es conocedor y qué le llamaríamos para expresarnos rectamente?

POL. — Existen entre los hombres, Querefonte, muchas artes elaboradas hábilmente partiendo de la experiencia [7]. En efecto, la experiencia hace que nuestra vida avance con arreglo a una norma; en cambio, la inexperiencia la conduce al azar. De entre estas artes unos ejercen unas y otros otras de modo distinto, y los mejores practican las más elevadas. Entre estos últimos se encuentra Gorgias, que cultiva la más bella de las artes.

d SÓC. — Parece, Gorgias, que Polo está bien preparado para pronunciar discursos, pero no cumple lo que prometió a Querefonte.

GOR. — ¿Qué dices exactamente, Sócrates?

SÓC. — Me parece que no contesta plenamente a lo que se le pregunta.

GOR. — Pues interrógale tú, si quieres.

SÓC. — No; me gustaría más preguntarte a ti, si estás dispuesto a contestar. Pues, por lo que ha dicho, es para mí evidente que Polo se ha ejercitado más en la llamada retórica que en dialogar.

e POL. — ¿Por qué, Sócrates?

SÓC. — Porque al preguntarte Querefonte qué arte profesa Gorgias, tú alabas este arte como si alguien lo atacara, pero no respondes cuál es.

POL. — ¿Pues no he contestado que era la más bella?

SÓC. — Sin duda; pero no se te preguntaba cómo es el arte de Gorgias, sino cuál es y qué se debe llamar a Gorgias. Del mismo modo que antes respondiste con exacti-

---

[7] Según los escolios, parece ser que esta frase está tomada de una obra de Polo, quizá la que se cita en 462c; pero es posible que Platón haya imitado solamente su estilo ridiculizándolo. La traducción no puede recoger la asociación de elementos expresivos de la frase.

tud y brevedad a los ejemplos que te propuso Querefonte, dime también ahora cuál es el arte de Gorgias y qué 449a
nombre debemos dar a éste. Pero, mejor aún, Gorgias, dinos tú mismo qué debemos llamarte, en razón de que eres hábil en qué arte.

GOR. — En la retórica, Sócrates.

SÓC. — Así pues, hay que llamarte orador.

GOR. — Y buen orador, Sócrates, si quieres llamarme *lo que me ufano de ser*[8], como decía Homero.

SÓC. — Sí quiero.

GOR. — Pues llámame así.

SÓC. — ¿Debemos decir también que eres capaz de ha- b
cer oradores[9] a otros?

GOR. — Proclamo esto no sólo aquí, sino también en otras partes.

SÓC. — ¿Estarías dispuesto, Gorgias, a continuar dialogando como ahora lo estamos haciendo, preguntando unas veces y respondiendo otras, y a dejar para otra ocasión esos largos discursos de los que Polo ha empezado a darnos una muestra? No dejes de cumplir lo que prometes y dispónte a contestar con brevedad a las preguntas.

GOR. — Ciertamente, Sócrates, algunas contestaciones requieren mayor amplitud; no obstante, intentaré responder con la máxima brevedad. Precisamente es ésta tam- c
bién una de las cosas que afirmo: que nadie sería capaz de decir las mismas cosas en menos palabras que yo.

SÓC. — Eso es lo que hace falta, Gorgias; hazme una demostración de esto mismo, de la brevedad, y deja los largos discursos para otra vez.

GOR. — Así lo haré y tendrás que decir que no has oído a nadie expresarse con mayor concisión.

SÓC. — Veamos. Puesto que dices que conoces el arte de la retórica y que podrías hacer oradores a otros, dime d

---

[8] Véase *Odisea* I 180.

[9] En griego *rhḗtōr* significa a la vez orador y maestro de retórica.

de qué se ocupa la retórica. Por ejemplo, el arte de tejer se ocupa de la fabricación de los vestidos; ¿no es así?

GOR. — Sí.

SÓC. — ¿Y la música de la composición de melodías?

GOR. — Sí.

SÓC. — Por Hera [10], Gorgias, que me admiran tus respuestas, pues contestas con increíble brevedad.

GOR. — Creo, en efecto, Sócrates, que lo hago muy acertadamente.

SÓC. — Tienes razón. Veamos; contéstame también así respecto a la retórica; ¿cuál es el objeto de su conocimiento?

GOR. — Los discursos.

e SÓC. — ¿Qué discursos, Gorgias? ¿Acaso los que indican a los enfermos con qué régimen podrían sanar?

GOR. — No.

SÓC. — Entonces la retórica no se refiere a todos los discursos.

GOR. — Desde luego que no.

SÓC. — Pero, sin embargo, capacita a los hombres para hablar.

GOR. — Sí.

SÓC. — ¿Les capacita también para pensar sobre las cuestiones de las que hablan?

GOR. — Pues ¿cómo no?

450a SÓC. — ¿No es verdad que la medicina, que acabamos de nombrar, hace a los hombres capaces de pensar y hablar sobre la curación de los enfermos?

GOR. — Necesariamente.

SÓC. — Luego también la medicina, según parece, se ocupa de los discursos.

GOR. — Sí.

---

10 Parece que era una costumbre personal de Sócrates jurar por Hera; aunque habitual, este juramento era propio de mujeres. Es la diosa hija de Crono y esposa de Zeus.

Sóc. — Por lo menos de los que se refieren a las enfermedades.

Gor. — Exactamente.

Sóc. — ¿Y la gimnasia no se ocupa también de los discursos que se refieren al buen o mal estado de los cuerpos?

Gor. — Desde luego.

Sóc. — Y, por cierto, también las demás artes, Gorgias, están en la misma situación; cada una de ellas se ocupa b
de los discursos que se refieren a su objeto.

Gor. — Eso parece.

Sóc. — ¿Por qué, entonces, no llamas retóricas a las demás artes, ya que también se refieren a discursos, si llamas retórica a la que se ocupa de los discursos?

Gor. — Porque se podría decir que todo el conocimiento de las demás artes se refiere a operaciones manuales y a otras ocupaciones de esta clase; pero ninguna de estas obras manuales es propia de la retórica, sino que en ella toda la actividad y eficacia se producen por medio de la palabra. Por esta causa yo estimo que el arte de la retó- c
rica se refiere a los discursos, y tengo razón, según afirmo.

Sóc. — No sé si entiendo bien qué cualidad quieres atribuirle. Pronto voy a saberlo con más claridad. Contéstame: existen artes, ¿no es verdad?

Gor. — Sí.

Sóc. — Entre todas las artes, según mi opinión, hay unas en las que la actividad manual constituye la parte principal y necesitan poco de la palabra, algunas de ellas no la necesitan en absoluto, sino que podrían llevar a cabo su función en silencio, como la pintura, la escultura y otras muchas. Me parece que dices que es con éstas con d
las que no tiene relación la retórica. ¿No es así?

Gor. — Sí, Sócrates; lo comprendes muy bien.

Sóc. — Existen otras que ejercen toda su función por medio de la palabra y, por así decirlo, prescinden de la acción total o casi totalmente; por ejemplo, la aritmética, el cálculo, la geometría, las combinaciones en los juegos

de azar y otras muchas artes, en algunas de las cuales la
palabra y la acción son casi iguales; pero en la mayoría
es la palabra la que predomina e, incluso, solamente por
e medio de ella se lleva a cabo su realización y eficacia. Me
parece que dices que una de éstas es la retórica.

GOR. — Así es.

Sóc. — Sin embargo, no creo que quieras dar a ningu-
na de ellas el nombre de retórica, si bien literalmente has
dicho que la retórica es la que alcanza su eficacia por me-
dio de la palabra, y se podría argüir, si se quisiera sutili-
zar, «¿Luego dices que la aritmética es retórica, Gorgias?»
Pero yo no creo que tú llames retórica ni a la aritmética
ni a la geometría.

451a GOR. — Crees bien, Sócrates, y comprendes exactamen-
te mi pensamiento.

Sóc. — Ea, completa ahora tu respuesta a mi pre-
gunta [11]. Puesto que la retórica es una de las artes que
se sirven preferentemente de la palabra pero hay también
otras en estas condiciones, procura decir sobre qué obje-
to ejerce su eficacia la retórica por medio del lenguaje.
Por ejemplo, si sobre alguna de las artes de que ahora ha-
blaba, alguien me preguntara: «Sócrates, ¿qué es la arit-
b mética?», le contestaría, como tú ahora, que es una de las
artes que produce su eficacia por medio de la palabra. Si,
continuando la pregunta, me dijera: «¿Sobre qué objeto?»,
le contestaría que sobre lo par y lo impar y la cantidad
de cada uno. Si nuevamente me preguntara: «¿Qué es el
cálculo?», le diría que también es una de las artes que tie-
nen toda su eficacia en la palabra, y si insistiera: «Sobre
qué objeto?», le respondería, como los que redactan las
propuestas en la asamblea, que *en cuanto a lo demás es*
c *igual* [12] la aritmética que el cálculo, se refieren a lo mis-

---

[11] Véase 449d.

[12] Cuando en la asamblea se procedía a la lectura de una proposi-
ción de ley o de un decreto, se citaba primero el nombre de su autor, la
filiación y el *demo* al que pertenecía. Si después se daba lectura a otra

mo, a lo par y a lo impar; se diferencian solamente en que el cálculo examina las relaciones de cantidad de lo par y lo impar respecto a sí mismos y a unos con otros. Y si se me interrogara por la astronomía y, al decir yo que también ésta ejerce toda su eficacia por medio de la palabra, se me preguntara:«¿Sobre qué objeto se aplica el lenguaje de la astronomía, Sócrates?», diría que sobre el curso de los astros, del sol y de la luna y sobre la relación de velocidades de unos con otros.

GOR. —Tu contestación sería acertada, Sócrates.

SÓC. —Pues dala tú también, Gorgias. La retórica es d
una de las artes que realizan toda su obra y son eficaces por medio de la palabra; ¿es cierto?

GOR. —Así es.

SÓC. —Di sobre qué objeto; ¿cuál es, entre todas las cosas, aquella de la que tratan estos discursos de que se sirve la retórica?

GOR. —Los más importantes y excelentes de los asuntos humanos.

SÓC. —Pero, Gorgias, también esa respuesta es discutible y carece aún de precisión. Supongo que habrás oído e
cantar en los banquetes ese escolio [13] en el que, al enumerar los bienes humanos, se dice que *lo mejor es tener salud; lo segundo, ser hermoso, y lo tercero,* como dice el poeta del escolio, *adquirir riquezas sin fraude.*

GOR. —Sí, lo he oído; pero ¿por qué lo citas ahora?

SÓC. —Porque si, por ejemplo, estuvieran delante de 452a
ti los que profesan las artes que alabó el autor del escolio: el médico, el maestro de gimnasia y el banquero, y, en primer lugar, dijera el médico: «Sócrates, Gorgias te engaña; no es su arte el que procura el mayor bien a los hombres, sino el mío», y yo le preguntara: «¿Qué eres tú,

proposición de la misma persona, para evitar la repetición se decía simplemente: «lo demás conforme a esto mismo» *(tà mèn álla katà tà autá).*

[13] El escolio era una canción, generalmente de asunto moral, que se cantaba al final de los banquetes.

para expresarte así», contestaría probablemente que mé-
dico. «¿Qué dices? ¿El producto de tu arte es el mayor
bien?» «¿Cómo no, Sócrates?, diría quizá. ¿Hay algún bien
b mayor para el hombre que la salud?» Si después de éste,
el maestro de gimnasia dijera: «También a mí me causa-
ría sorpresa, Sócrates, que Gorgias pudiera demostrarte
que su arte produce un bien mayor que el mío»; igualmen-
te preguntaría yo a éste: «¿Qué eres, amigo, y qué obra
realizas?» «Maestro de gimnasia, diría, y mi obra consis-
te en dar a los cuerpos fuerza y belleza.» Después del maes-
tro de gimnasia, el banquero, con gran desprecio para to-
c dos los demás, según yo creo, diría: «Examina, Sócrates,
si encuentras en Gorgias o en cualquier otro un bien ma-
yor que la riqueza.» Le diríamos: «Es que tú eres el artífi-
ce de la riqueza?» Contestaría afirmativamente.«¿Qué
eres?» «Banquero.» «¿Crees que el mayor bien para los
hombres es la riqueza?» «¿Cómo no?», respondería. Nos-
otros le diríamos: «Pues aquí tienes a Gorgias que afir-
ma, contra lo que tú dices, que su arte es causa de un bien
mayor que el tuyo.» Es evidente que después de tal afir-
d mación él preguntaría: «¿Qué bien es ése? Que conteste
Gorgias». Pues bien, Gorgias, piensa que ellos y yo te ha-
cemos esta pregunta y contéstanos: ¿Cuál es ese bien que,
según dices, es el mayor para los hombres y del que tú
eres artífice?

GOR. — El que, en realidad, Sócrates, es el mayor bien;
y les procura la libertad y, a la vez permite a cada uno
dominar a los demás en su propia ciudad.

SÓC. — ¿Qué quieres decir?

e GOR. — Ser capaz de persuadir, por medio de la pala-
bra, a los jueces en el tribunal, a los consejeros en el Con-
sejo, al pueblo en la Asamblea y en toda otra reunión en
que se trate de asuntos públicos [14]. En efecto, en virtud

[14] Después de muchas vacilaciones, Gorgias define la retórica como el arte de la persuasión; pero en sus palabras se manifiesta la tendencia de la pura utilidad para el orador y se deja ver que una oratoria com-

de este poder, serán tus esclavos el médico y el maestro de gimnasia, y en cuanto a ese banquero, se verá que no ha adquirido la riqueza para sí mismo, sino para otro, para ti, que eres capaz de hablar y persuadir a la multitud.

SÓC. — Me parece, Gorgias, que ahora has expuesto ca- 453a
si con exactitud lo que, según tú, es la retórica; y si te he entendido bien, dices que es artífice de la persuasión y que toda su actividad y el coronamiento de su obra acaban en esto. ¿Puedes decir que su potencia se extiende a más que a producir la persuasión en el ánimo de los oyentes?

GOR. — A nada más, Sócrates; me parece que la has definido suficientemente; éste es, en efecto, su objeto fundamental.

SÓC. — Escucha, pues, Gorgias. Es preciso, sin duda, que sepas que si hay alguien que al dialogar quiera cono- b
cer exactamente el objeto sobre el que se discute, yo estoy persuadido de que soy uno de ellos. Creo que tú también eres así.

GOR. — ¿Por qué lo dices, Sócrates?

SÓC. — Voy a explicartelo. Debo advertirte que yo no sé claramente cuál es, en realidad, la persuasión que, según tú, produce la retórica, ni sobre qué objetos, aunque sospecho a qué persuasión te refieres y sobre qué. No obstante, voy a preguntarte qué clase de persuasión produce, a tu juicio, la retórica y sobre qué cosas. ¿Por qué, su- c
poniéndolo, te interrogo en lugar de decirlo yo mismo? No es por ti, sino por nuestra conversación, para que avance de modo que nos aclare todo lo posible el objeto sobre el que discutimos. Examina si te parece justo mi modo de interrogar; por ejemplo: si te hubiera preguntado qué pintor es Zeuxis [15] y me hubieras contestado que es pin-

---

prendida de este modo está al margen de la justicia. Por un hábil forcejeo dialéctico, Sócrates le lleva a decir que la persuasión que produce la retórica es, precisamente, sobre lo justo y lo injusto.

[15] Zeuxis, pintor que gozó de gran celebridad, citado por numerosos testimonios. Su período de actividad se coloca entre 435 y 390.

tor de animales, ¿no tendría razón en volver a preguntar qué clase de animales pinta y de qué modo?

GOR. — Sin duda.

d SÓC. — ¿Acaso porque también hay otros pintores que pintan otras muchas especies de animales?

GOR. — Sí.

SÓC. — Pero si sólo Zeuxis los pintara, ¿no hubiera sido perfecta tu contestación?

GOR. — Evidentemente.

SÓC. — Pues di también, respecto a la retórica, si tú crees que sólo ella produce la persuasión o también la producen otras artes. Quiero decir que si el que enseña cualquier cosa consigue convencer de lo que enseña o no.

GOR. — Sí que convence, Sócrates, y más que nadie.

e SÓC. — Volvamos de nuevo a las mismas artes de que ahora hablábamos[16]; ¿no nos enseñan la aritmética y el maestro de ella todo lo que tiene relación con el número?

GOR. — Desde luego.

SÓC. — ¿No nos convencen también?

GOR. — Sí.

SÓC. — Así pues, también la aritmética es artífice de la persuasión.

GOR. — Eso parece.

SÓC. — Y si se nos pregunta de qué persuasión y sobre qué objeto, responderemos probablemente que de una persuasión didáctica respecto a los números par e impar
454a y a su cantidad. También podremos demostrar que todas las demás artes de que ahora hablábamos son artífices de la persuasión e indicar de qué persuasión y el objeto a que ésta se refiere; ¿no es así?

GOR. — Sí.

SÓC. — Entonces la retórica no es el único artífice de la persuasión.

GOR. — Es cierto.

---

[16] Véase 451a.

Sóc. — Puesto que no es la única que produce este efecto, sino que también otras lo producen, estaría justificado, como en el caso del pintor, que al llegar a este punto siguiéramos preguntando a nuestro interlocutor: «¿Qué persuasión produce la retórica y sobre qué objeto?» ¿No b
te parece justificada esta nueva pregunta?

Gor. — Sí me lo parece.

Sóc. — Pues contéstala, Gorgias, ya que también a ti te parece así.

Gor. — Yo me refiero, Sócrates, a la persuasión que se produce en los tribunales y en otras asambleas, según decía hace un momento, sobre lo que es justo e injusto.

Sóc. — Ya suponía yo que era ésta y sobre esto la persuasión de que tú querías hablar, Gorgias; pero te he interrogado a fin de que no te cause extrañeza aunque a continuación te pregunte algo que parece evidente y, sin embargo, insista yo sobre ello. Repito que lo hago así no por c
ti, sino para que la discusión llegue a su término ordenadamente y no nos acostumbremos a anticipar, por meras conjeturas, los pensamientos del otro, y, asimismo, para que puedas desarrollar hasta el fin tu pensamiento como quieras, con arreglo a tus propias ideas.

Gor. — Me parece muy bien tu procedimiento, Sócrates.

Sóc. — Continuemos; vamos a examinar lo siguiente: ¿Existe algo a lo que tú llames saber?

Gor. — Sí.

Sóc. — ¿Y algo a lo que llames creer?

Gor. — También.

Sóc. — ¿Te parece que saber y creer son lo mismo o d
que son algo distinto el conocimiento y la creencia?

Gor. — Creo que son algo distinto, Sócrates.

Sóc. — Así es; lo comprobarás por lo siguiente. Si te preguntaran: «¿Hay una creencia falsa y otra verdadera, Gorgias?», contestarías afirmativamente, creo yo.

Gor. — Sí.

Sóc. — Pero ¿existe una ciencia falsa y otra verdadera?

Gor. — En modo alguno.

Sóc. — Luego es evidente que no son lo mismo.

Gor. — Es cierto.

e Sóc. — Sin embargo, los que han adquirido un conocimiento y los que tienen una creencia están igualmente persuadidos.

Gor. — Así es.

Sóc. — Si te parece, establezcamos, pues, dos clases de persuasión: una que produce la creencia sin el saber; otra que origina la ciencia.

Gor. — De acuerdo.

Sóc. — ¿Cuál es, entonces, la persuasión a que da lugar la retórica en los tribunales y en las otras asambleas respecto a lo justo y lo injusto? ¿Aquella de la que nace la creencia sin el saber o la que produce el saber?

Gor. — Es evidente, Sócrates, que aquella de la que nace la creencia.

455a Sóc. — Luego la retórica, según parece, es artífice de la persuasión que da lugar a la creencia, pero no a la enseñanza sobre lo justo y lo injusto.

Gor. — Sí.

Sóc. — Luego tampoco el orador es instructor de los tribunales y de las demás asambleas sobre lo justo y lo injusto, sino que únicamente les persuade. En efecto, no podría instruir en poco tiempo a tanta multitud sobre cuestiones de tan gran importancia.

Gor. — Claro que no.

Sóc. — Veamos, pues, lo que realmente estamos dicien-
b do respecto a la retórica, porque ni yo mismo puedo hacerme una idea clara de lo que digo. Cuando en la ciudad se celebra una asamblea para elegir médicos o constructores de naves o cualquier otra clase de artesanos, ¿no es cierto que, en esa ocasión, el orador no deberá dar su opinión? Porque es evidente que en cada elección se debe preferir al más hábil en su oficio. Tampoco dará su consejo

cuando se trate de la construcción de murallas o del establecimiento de puertos o arsenales, porque entonces lo darán los arquitectos. Menos aún cuando se delibere sobre la elección de generales, sobre el orden de batalla contra los enemigos o sobre la captura de algún puesto; en este *c* caso serán los expertos en la guerra los que darán su consejo, y no los oradores. ¿Qué dices a esto, Gorgias? Puesto que afirmas que tú eres orador y capaz de hacer oradores a otros, conviene conocer de ti lo concerniente a tu arte. Piensa que ahora yo me preocupo por tus intereses, pues quizá algunos de los presentes desea ser tu discípulo —supongo que incluso son muchos—, pero tal vez no se atreven a interrogarte. Así pues, considera, al ser preguntado por mí, que son también ellos los que te pregun- *d* tan: «¿Qué provecho obtendremos, Gorgias, si seguimos tus lecciones? ¿Sobre qué asuntos seremos capaces de aconsejar a la ciudad? ¿Sólo sobre lo justo y lo injusto o también sobre lo que ahora decía Sócrates?» Así pues, procura darles una contestación.

Gor. — Pues bien, voy a intentar, Sócrates, descubrirte con claridad toda la potencia de la retórica; tú mismo me has indicado el camino perfectamente. Sabes, según creo, que estos arsenales, estas murallas de Atenas y la *e* construcción de los puertos proceden, en parte, de los consejos de Temístocles [17], en parte, de los de Pericles, pero no de los expertos en estas obras.

Sóc. — Eso es, Gorgias, lo que se dice respecto a Temistocles; en cuanto a Pericles, yo mismo le he oído cuando nos aconsejaba la construcción de la muralla intermedia [18].

[17] Después de las Guerras Médicas los atenienses, por consejo de Temístocles, fortificaron su ciudad y el puerto del Pireo, trasladando a este los arsenales del Palero, el otro puerto de Atenas.

[18] Dos murallas iban de la ciudad hasta el Pireo, otra tercera iba al Falero. El muro de que aquí habla Platón se llamaba muro del Sur o Interior, pues quedaba entre el del Norte o Exterior y el que conducía al Falero.

456a GOR. — Y observarás, Sócrates, que, cuando se trata de elegir a las personas de que hablabas ahora, son los oradores los que dan su consejo y hacen prevalecer su opinión sobre estos asuntos.

SÓC. — Por la admiración que ello me produce, Gorgias, hace tiempo que vengo preguntándote cuál es, en realidad, el poder de la retórica. Al considerarlo así, me parece de una grandeza maravillosa.

GOR. — Si lo supieras todo, Sócrates, verías que, por así decirlo, abraza y tiene bajo su dominio la potencia de
b todas las artes. Voy a darte una prueba convincente. Me ha sucedido ya muchas veces que, acompañando a mi hermano y a otros médicos a casa de uno de esos enfermos que no quieren tomar la medicina o confiarse al médico para una operación o cauterización, cuando el médico no podía convencerle, yo lo conseguí sin otro auxilio que el de la retórica. Si un médico y un orador van a cualquier ciudad y se entabla un debate en la asamblea o en alguna otra reunión sobre cuál de los dos ha de ser elegido como
c médico, yo te aseguro que no se hará ningun caso del médico, y que, si él lo quiere, será elegido el orador. Del mismo modo, frente a otro artesano cualquiera, el orador conseguiría que se le eligiera con preferencia a otro, pues no hay materia sobre la que no pueda hablar ante la multitud con más persuasión que otro alguno, cualquiera que sea la profesión de éste.

Tal es la potencia de la retórica y hasta tal punto alcanza; no obstante, Sócrates, es preciso utilizar la retóri-
d ca del mismo modo que los demás medios de combate. Por el hecho de haberlos aprendido, no se deben usar contra todo el mundo indistintamente; el haber practicado el pugilato, la lucha o la esgrima, de modo que se pueda vencer a amigos y enemigos, no autoriza a golpear, herir o matar a los amigos. Pero tampoco, por Zeus, si alguno que ha frecuentado la palestra y ha conseguido robustez y habilidad en el pugilato golpea a su padre, a su madre o a

alguno de sus parientes o amigos, no se debe por ello odiar *e* ni desterrar a los maestros de gimnasia y de esgrima. Éstos les han enseñado sus artes con intención de que las emplearan justamente contra los enemigos [19] y los malhechores, en defensa propia, sin iniciar el ataque; pero los discípulos, tergiversando este propósito, usan mal de la 457*a* superioridad que les procura el arte. En este caso los maestros no son malvados, ni su arte es por ello culpable ni perversa, sino, en mi opinión, lo son los que no se sirven de ella rectamente.

El mismo razonamiento se aplica también a la retórica. En efecto, el orador es capaz de hablar contra toda clase de personas y sobre todas las cuestiones, hasta el punto de producir en la multitud mayor persuasión que sus adversarios sobre lo que él quiera; pero esta ventaja no *b* le autoriza a privar de su reputación a los médicos ni a los de otras profesiones, solamente por el hecho de ser capaz de hacerlo, sino que la retórica, como los demás medios de lucha, se debe emplear también con justicia. Según creo yo, si alguien adquiere habilidad en la oratoria y, aprovechando la potencia de este arte, obra injustamente, no por ello se debe odiar ni desterrar al que le instruyó; éste transmitió su arte para un empleo justo, y el dis- *c* cipulo lo utiliza con el fin contrario. Así pues, es de justicia odiar, desterrar o condenar a muerte al que hace mal uso, pero no al maestro.

Sóc. — Supongo, Gorgias, que tú también tienes la experiencia de numerosas discusiones y que has observado en ellas que difícilmente consiguen los interlocutores precisar el objeto sobre el que intentan dialogar y, de este modo, poner fin a la reunión después de haber recogido

[19] Gorgias expone aquí la moral de su época, que consiste en hacer bien al amigo y mal al enemigo. Platón se opone a ella afirmando que en ningún caso se debe hacer mal a nadie. Véase *Rep.* 335-36; *Critón* 49b-c. Pero a veces, en pura dialéctica, pone en boca de Sócrates estas mismas ideas. Véase 480e, 481b.

d y expresado recíprocamente sus pensamientos. Por el con-
trario, si hay diferencia de opiniones y uno de ellos afir-
ma que el otro no habla con exactitud o claridad, se irri-
tan y se imaginan que se les contradice con mala inten-
ción, y así disputan por amor propio sin examinar el ob-
jeto propuesto en la discusión. Algunos terminan por se-
pararse de manera vergonzosa, después de injuriarse y ha-
ber dicho y oído tantas ofensas que hasta los asistentes
se indignan consigo mismos por haberse prestado a escu-
e char a tales personas. ¿Por qué digo esto? Porque ahora
me parece que tus palabras no son consecuentes ni están
de acuerdo con las que dijiste al principio sobre la retóri-
ca. Sin embargo, no me decido a refutarte temiendo que
supongas que hablo por rivalidad contra ti y no por el de-
seo de esclarecer el objeto de nuestra discusión. Por tan-
458a to, si tú eres del mismo tipo de hombre que yo soy, te in-
terrogaré con gusto; si no, lo dejaré. ¿Qué clase de hom-
bre soy yo? Soy de aquellos que aceptan gustosamente que
se les refute, si no dicen la verdad, y de los que refutan
con gusto a su interlocutor, si yerra; pero que prefieren
ser refutados a refutar a otro, pues pienso que lo prime-
ro es un bien mayor, por cuanto vale más librarse del peor
de los males que librar a otro; porque creo que no existe
mal tan grave como una opinión errónea sobre el tema que
b ahora discutimos [20]. Por lo tanto, si dices que también tú
eres así, continuemos; pero si crees que conviene dejar la
conversación, dejémosla ya y pongámosle fin.

GOR. — Te aseguro, Sócrates, que también soy de la misma manera de ser que tú indicas; sin embargo, quizá conviniera tener en cuenta el interés de los que aquí están, porque ya antes de llegar vosotros había yo disertado ampliamente, y si ahora continuamos la conversación,

---

[20] En la discusión, Sócrates repite a sus interlocutores esta frase frecuentemente y en variadas formas (472c, 500c). En ella vemos que un mal tan grave no puede ser una opinión errónea sobre la retórica como simple arte.

quizá nos extendamos demasiado. Así pues, es preciso con- c
sultarles, no sea que retengamos a alguien que quiera atender a otra cosa.

QUER. — Ya oís, Gorgias y Sócrates, el clamor de todos éstos, que desean oíros si continuáis; en cuanto a mí, ojalá no se me presente una ocupación tan imperiosa que me obligue a abandonar conversaciones de tanta importancia y llevadas de tal modo para dar preferencia a otro asunto.

CAL. — Por los dioses, Querefonte, también yo me he encontrado en muchas discusiones y no sé si alguna vez he sentido tanto placer como ahora; por consiguiente, me daréis gran satisfacción, aunque estéis dispuestos a conversar durante todo el día.

SÓC. — Por mi parte, Calicles, no hay inconveniente, si Gorgias consiente en ello.

GOR. — En esta situación, Sócrates, resulta ya vergonzoso que no acepte; tanto más cuanto que yo mismo me he ofrecido espontáneamente a que cada uno me pregunte lo que quiera. Así pues, si les parece bien a los presen- e
tes, continúa la conversación e interroga lo que desees.

SÓC. — Escucha, Gorgias, lo que me causa extrañeza en tus palabras; quizá has hablado rectamente, pero yo no te comprendo bien. ¿Afirmas que eres capaz de enseñar la retórica al que quiera ser tu discípulo?

GOR. — Sí.

SÓC. — ¿De manera que sobre todos los objetos produzca convicción en la multitud, persuadiéndola sin instruirla?

GOR. — Exactamente.

SÓC. — Decías hace un momento[21] que incluso sobre 459a
la salud el orador será más persuasivo que el médico.

GOR. — Sí que lo decía, pero sólo ante la multitud.

SÓC. — Decir ante la multitud, ¿no es decir ante los ig-

Véase 456b.

norantes? Pues, sin duda, ante los que saben no puede ser el orador más persuasivo que el médico.

GOR. — Es verdad.

SÓC. — Y si es más persuasivo que el médico resulta más persuasivo que el que sabe.

GOR. — Así es.

b SÓC. — Sin ser médico, ¿no es cierto?

GOR. — Sí.

SÓC. — El que no es médico es ignorante, y el médico sabe.

GOR. — Es evidente.

SÓC. — Luego ante ignorantes el que no sabe será más persuasivo que el que sabe, puesto que el orador aventaja al médico. ¿Resulta esto o no?

GOR. — En este caso, al menos, sí resulta.

SÓC. — Y respecto de todas las otras artes, se encuentra en la misma situación el orador y la retórica. No necesita conocer los objetos en sí mismos, sino haber inven-
c tado cierto procedimiento de persuasión que, ante los ignorantes, le haga parecer más sabio que los que realmente saben.

GOR. — ¿Y no es una gran comodidad, Sócrates, que, sin aprender las demás artes, con ésta sola el orador no resulte inferior a los que las profesan?

SÓC. — Si el orador, por ser así, aventaja o no a los de otras profesiones, lo examinaremos en seguida [22], si en algo interesa a nuestra discusión; pero ahora debemos examinar en primer lugar lo siguiente. ¿Respecto a lo justo
d y lo injusto, lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo, el conocedor de la retórica se encuentra en la misma situación que respecto a la salud y a los objetos de las otras artes, y, desconociendo en ellas qué es bueno o malo, qué es bello o feo y qué es justo o injusto, se ha procurado sobre estas cuestiones un medio de persuasión que le permite

---

22 Véase 466a.

aparecer ante los ignorantes como más sabio que el que realmente sabe, aunque él no sepa? ¿O bien es necesario e que quien tiene el propósito de aprender la retórica posea estos conocimientos y los haya adquirido antes de dirigirse a ti? Y en caso contrario, tú, que eres maestro de retórica, ¿prescindirás de enseñar a tu discípulo esto, porque no es función tuya, y harás que ante la multitud parezca que lo sabe, cuando lo ignora, y que pase por bueno sin serlo? ¿O te será completamente imposible enseñarle la retórica, si previamente no conoce la verdad sobre estas materias? ¿Cómo es esto, Gorgias? Por Zeus, como has dicho antes, descúbrenos el poder de la retórica y explí- 460a canos en qué consiste.

Gor. — Yo creo, Sócrates, que, si acaso las desconoce, las aprenderá también de mí.

Sóc. — No sigas; tu contestación es suficiente. Si has de hacer orador a alguien, es preciso que conozca lo justo y lo injusto, bien lo sepa antes de recibir tus lecciones o bien lo aprenda contigo.

Gor. — Exactamente.

Sóc. — ¿Pero qué? El que ha aprendido la construcción b es constructor, ¿no es así?

Gor. — Sí.

Sóc. — ¿El que ha aprendido la música es músico?

Gor. — Sí, lo es.

Sóc. — ¿Y el que ha aprendido medicina es médico? ¿Y en la misma relación, las demás artes, de modo que el que aprende una de éstas adquiere la cualidad que le proporciona su conocimiento?

Gor. — Sin duda.

Sóc. — Siguiendo el mismo razonamiento, el que conoce lo justo, ¿no es justo?

Gor. — Indudablemente.

Sóc. — Y el justo obra justamente.

Gor. — Sí.

c Sóc. — Por consiguiente, ¿no es preciso que el orador sea justo y que el justo desee obrar con justicia?

Gor. — Así parece.

Sóc. — Luego jamás querrá el orador obrar injustamente.

Gor. — Parece que no.

Sóc. — ¿Te acuerdas de que hace poco decías [23] que
d no se debe acusar ni desterrar a los maestros de gimnasia en el caso de que un púgil se sirva injustamente de su arte, y que, del mismo modo, si un orador se sirve de la retórica para un fin injusto, tampoco se debe acusar ni expulsar de la ciudad a su maestro, sino al que obra injustamente y hace un uso indebido de este arte? ¿Dijiste esto o no?

Gor. — Sí, lo dije.

Sóc. — Pero ahora resulta que este mismo orador jamás obraría injustamente. ¿No es verdad?

Gor. — Así parece.

Sóc. — Al comenzar esta conversación [24] se dijo que la retórica no trataba de los discursos sobre el número par y el impar, sino de los referentes a lo justo y lo injusto; ¿es así?

Gor. — Así es.

Sóc. — Al oírte decir esto concebí la idea de que la retórica no podía ser nunca algo injusto, puesto que sus discursos tratan siempre sobre la justicia; cuando poco después dijiste que el orador podía también emplear su arte
461a injustamente, entonces, sorprendido y considerando que no había concordancia en tus palabras, dije aquello de que, si tú estabas de acuerdo conmigo en que es provechoso ser refutado, era conveniente seguir la conversación; en el caso contrario, abandonarla. Después, al examinar la cuestión, tú mismo ves que de nuevo nos resulta imposi-

---

[23] Véase 456d.

[24] Véase 454b.

ble que el orador haga uso injusto de la retórica y que quiera obrar injustamente. Por el perro, Gorgias, no es cosa de una breve conversación el aclarar suficientemente cómo *b* es esto en realidad.

POL. — ¿Qué dices, Sócrates? ¿Tu opinión sobre la retórica es la que acabas de expresar? ¿Crees que puedes sustentarla porque Gorgias haya sentido vergüenza en concederte que el orador no conoce lo justo, lo bello y lo bueno, y haya añadido a continuación que enseñaría esto al discípulo que se le presentara sin conocer esto? Y quizá a consecuencia de esta concesión, se ha producido cierta contradicción; esto es lo que te deleita, y tú mismo conduces la discusión a semejantes argucias...; pero[25] *c* ¿quién será capaz de negar que conoce la justicia y que puede enseñarla a los demás? Llevar la conversación a tales extremos es una gran rusticidad.

SÓC. — Encantador Polo, precisamente tenemos amigos e hijos para que, cuando nos hacemos viejos y damos algún paso en falso, vosotros los jóvenes, estando a nuestro lado, rectifiquéis nuestra vida en las acciones y en las palabras. Así ahora, si Gorgias y yo hemos cometido al- *d* gún error en la discusión, rectifícalo tú que estás aquí; es tu obligación; por mi parte, estoy dispuesto a plantear de nuevo lo que tú quieras, si crees que algo de lo que hemos convenido no está bien, con tal de que cumplas una sola condición.

POL. — ¿Y qué es ello?

SÓC. — Reprimir, Polo, el afán de pronunciar largos discursos, como intentaste hacer al principio de esta conversación.

POL. — ¿Pero qué? ¿No se me permitirá decir todo lo que quiera?

---

[25] Polo entra en la discusión con un ímpetu y una vehemencia que se manifiestan en la forma de la frase. Esta se halla, en efecto, llena de anacolutos y cortes que la traducción trata de reflejar en lo posible.

e Sóc. — Sufrirías un gran daño, excelente Polo, si habiendo venido a Atenas, el lugar de Grecia donde hay mayor libertad para hablar, sólo tú aquí fueras privado de ella. Pero considera el caso contrario: si tú pronuncias largos discursos sin querer responder a lo que te pregunte, ¿no sufriré yo un gran daño si no se me permite marchar-
462a me y dejar de escucharte? Si tienes interés en la cuestión que hemos tratado y quieres rectificarla, pon de nuevo a discusión, como acabo de decir, lo que te parezca; pregunta y contesta alternativamente, como Gorgias y yo; refútame y permite que te refute. Tú afirmas, sin duda, que sabes tanto como Gorgias, ¿no es así?

Pol. — Sí.

Sóc. — Así pues, ¿también tú invitas a que cada uno te pregunte lo que quiera porque estás seguro de que sabes contestar?

Pol. — Desde luego.

b Sóc. — Pues haz lo que prefieras; pregunta o responde.

Pol. — Eso voy a hacer. Contesta, Sócrates, qué es la retórica en tu opinión, puesto que crees que Gorgias tiene dificultad para definirla.

Sóc. — ¿Me preguntas qué arte es, a mi juicio?

Pol. — Exactamente.

Sóc. — Ninguna, Polo, si he de decirte la verdad.

Pol. — ¿Pues qué es la retórica según tú?

Sóc. — Algo que tú afirmas haber hecho arte en un es-
c crito que he leído hace poco [26].

Pol. — ¿Qué es, entonces?

Sóc. — Una especie de práctica.

Pol. — ¿Según tú, la retórica es una práctica?

Sóc. — Eso pienso, a no ser que tú digas otra cosa.

Pol. — Una práctica ¿de qué?

Sóc. — De producir cierto agrado y placer.

Pol. — Así pues, ¿crees que la retórica es algo bello, puesto que es capaz de agradar a los hombres?

---

[26] Véase nota en 448c.

SÓC. — Pero, Polo, ¿te has informado ya por mis pala- *d*
bras de lo que yo digo que es la retórica como para se-
guirme preguntando si me parece bella?

POL. — Pero ¿no sé que has dicho que es una especie de práctica?

SÓC. — Puesto que estimas el causar agrado, ¿quieres procurarme uno, aunque sea pequeño?

POL. — Sí quiero.

SÓC. — Pregúntame, entonces, qué arte es la culinaria, en mi opinión.

POL. — Te lo pregunto, ¿qué arte es la culinaria?

SÓC. — Ninguna, Polo.

POL. — Pues ¿qué es? Dilo.

SÓC. — Una especie de práctica.

POL. — ¿De qué? Habla.

SÓC. — Voy a decírtelo; una práctica de producir agra- *e*
do y placer, Polo.

POL. — Luego, ¿son lo mismo la culinaria y la retórica?

SÓC. — De ningún modo, pero son parte de la misma actividad.

POL. — ¿A qué actividad te refieres?

SÓC. — Temo que sea un poco rudo decir la verdad; no
me decido a hacerlo por Gorgias, no sea que piense que
yo ridiculizo su profesión. Yo no sé si es ésta la retórica 463*a*
que practica Gorgias, pues de la discusión anterior no se
puede deducir claramente lo que él piensa; lo que yo lla-
mo retórica es una parte de algo que no tiene nada de
bello.

GOR. — ¿De qué, Sócrates? Dilo y no tengas reparo por mí.

SÓC. — Me parece, Gorgias, que existe cierta ocupación
que no tiene nada de arte, pero que exige un espíritu sa-
gaz, decidido y apto por naturaleza para las relaciones hu-
manas; llamo adulación a lo fundamental de ella. Hay, se- *b*
gún yo creo, otras muchas partes de ésta; una, la cocina,
que parece arte, pero que no lo es, en mi opinión, sino una

práctica y una rutina. También llamo parte de la adulación a la retórica, la cosmética y la sofística, cuatro partes que se aplican a cuatro objetos. Por tanto, si Polo quie-
c re interrogarme, que lo haga, pues aún no ha llegado a saber qué parte de la adulación es, a mi juicio, la retórica; no ha advertido que aún no he contestado y, sin embargo, sigue preguntándome si no creo que es algo bello. No pienso responderle si considero bella o fea la retórica hasta que no le haya contestado previamente qué es. No sería conveniente, Polo; pero, si quieres informarte, pregúntame qué parte de la adulación es, a mi juicio, la retórica.

POL. — Te lo pregunto; responde qué parte es.

d SÓC. — ¿Vas a entender mi contestación? Es, según yo creo, un simulacro de una parte de la política.

POL. — ¿Pero qué? ¿Dices que es bella o fea?

SÓC. — Fea, pues llamo feo a lo malo, puesto que es preciso contestarte como si ya supieras lo que pienso.

GOR. — Por Zeus, Sócrates, tampoco yo entiendo lo que dices.

e SÓC. — Es natural, Gorgias. Aún no he expresado claramente mi pensamiento, pero este Polo es joven e impaciente.

GOR. — No te ocupes de él; dime qué quieres decir al afirmar que la retórica es el simulacro de una parte de la política.

SÓC. — Voy a intentar explicar lo que me parece la retórica; si no es como yo pienso, aquí está Polo que me re-
464a futará. ¿Existe algo a lo que llamas cuerpo y algo a lo que llamas alma?

GOR. — ¿Cómo no?

SÓC. — ¿Crees que hay para cada uno de ellos un estado saludable?

GOR. — Sí.

SÓC. — ¿Y no es posible un estado saludable aparente sin que sea verdadero? Por ejemplo, hay muchos que parece que tienen sus cuerpos en buena condición y difícil-

mente alguien que no sea médico o maestro de gimnasia puede percibir que no es buena.

GOR. — Tienes razón.

SÓC. — Digo que esta falsa apariencia se encuentra en el cuerpo y en el alma, y hace que uno y otra produzcan la impresión de un estado saludable que en realidad no *b* tienen.

GOR. — Así es.

SÓC. — Veamos, pues; voy a aclararte, si puedo, lo que pienso con una exposición seguida. Digo que, puesto que son dos los objetos, hay dos artes, que corresponden una al cuerpo y otra al alma; llamo política a la que se refiere al alma, pero no puedo definir con un solo nombre la que se refiere al cuerpo, y aunque el cuidado del cuerpo es uno, lo divido en dos partes: la gimnasia y la medicina; en la política, corresponden la legislación a la gimnasia, y la justicia a la medicina. Tienen puntos en común entre sí, pues- *c* to que su objeto es el mismo, la medicina con la gimnasia y la justicia con la legislación; sin embargo, hay entre ellas alguna diferencia. Siendo estas cuatro artes las que procuran siempre el mejor estado, del cuerpo las unas y del alma las otras, la adulación, percibiéndolo así, sin conocimiento razonado, sino por conjetura, se divide a sí misma en cuatro partes e introduce cada una de estas partes en el arte correspondiente, fingiendo ser el arte en el que se introduce; no se ocupa del bien, sino que, captándose *d* a la insensatez por medio de lo más agradable en cada ocasión, produce engaño, hasta el punto de parecer digna de gran valor. Asi pues, la culinaria se introduce en la medicina y finge conocer los alimentos más convenientes para el cuerpo, de manera que si, ante niños u hombres tan insensatos como niños, un cocinero y un médico tuvieran *e* que poner en juicio quién de los dos conoce mejor los alimentos beneficiosos y nocivos, el médico moriría de hambre. A esto lo llamo adulación y afirmo que es feo, Polo —pues es a ti a quien me dirijo—, porque pone su punto

465a de mira en el placer sin el bien; digo que no es arte, sino práctica, porque no tiene ningún fundamento por el que ofrecer las cosas que ella ofrece ni sabe cuál es la naturaleza de ellas, de modo que no puede decir la causa de cada una. Yo no llamo arte a lo que es irracional; si tienes algo que objetar sobre lo que he dicho, estoy dispuesto a explicártelo.

b Así pues, según digo, la culinaria, como parte de la adulación, se oculta bajo la medicina; del mismo modo, bajo la gimnástica se oculta la cosmética, que es perjudicial, falsa, innoble, servil, que engaña con apariencias, colores, pulimentos y vestidos, hasta el punto de hacer que los que se procuran esta belleza prestada descuiden la belleza natural que produce la gimnástica. Para no extenderme más, voy a hablarte como los geómetras, pues tal vez así me comprendas: la cosmética es a la gimnástica lo que la cu-
c linaria es a la medicina; o, mejor: la cosmética es a la gimnástica lo que la sofística a la legislación, y la culinaria es a la medicina lo que la retórica es a la justicia. Como digo, son distintas por naturaleza, pero, como están muy próximas, se confunden, en el mismo campo y sobre los mismos objetos, sofistas y oradores, y ni ellos mismos saben cuál es su propia función ni los demás hombres cómo servirse de ellos. En efecto, si el alma no gobernara
d al cuerpo, sino que éste se rigiera a sí mismo, y si ella no inspeccionara y distinguiera la cocina de la medicina, sino que el cuerpo por sí mismo juzgara, conjeturando por sus propios placeres, se vería muy cumplida la frase de Anaxágoras [17] que tú conoces bien, querido Polo, «todas

[17] Anaxágoras de Clazómenas nació en los primeros años del s. v y murió en el 428. Durante mucho tiempo vivió en Atenas en el circulo de Pericles. A consecuencia de una acusación de impiedad marchó a Lámpsaco, donde murió. Fue uno de los más destacados entre los llamados «filósofos de la naturaleza». La novedad más notable en Anaxágoras es que el proceso de mezcla y separación de los elementos no es ni puramente mecánico ni casual. En el fondo de todo el proceso está un espíritu que lo domina todo: el *noûs*. La frase citada es: *pánta chrêmata ên ho-*

las cosas juntas» estarían mezcladas en una sola, quedando sin distinguir las que pertenecen a la medicina, a la higiene y a la culinaria. Así pues, ya has oído lo que es para mí la retórica: es respecto al alma lo equivalente de lo que *e*
es la culinaria respecto al cuerpo. Quizá he obrado de modo inconsecuente prohibiéndote los largos discursos y habiendo alargado el mío demasiado. Sin embargo, tengo una disculpa, pues cuando hablaba brevemente no me comprendías ni eras capaz de sacar provecho de mis respuestas, sino que necesitabas explicación. Por tanto, si tampoco yo puedo servirme de las tuyas, alarga tus dis- *466a*
cursos; pero, en caso contrario, déjame utilizarlas, pues es justo. Ahora, si puedes servirte en algo de mi contestación, sírvete.

POL. —¿Qué dices? ¿Te parece que la retórica es adulación?

SÓC. — He dicho una parte de la adulación; pero ¿no tienes memoria a tu edad, Polo? ¿Qué va a ser después?

POL. —¿Acaso piensas que los buenos oradores son mal considerados en las ciudades porque se les cree aduladores?

SÓC. —¿Me haces una pregunta o empiezas un *b*
discurso?

POL. — Pregunto.

SÓC. — Me parece que no se les considera en absoluto.

POL. —¿Cómo que no se les considera? ¿No son los más poderosos en las ciudades?

SÓC. — No, si dices que el poder es un bien para quien lo posee [28].

POL. — En efecto, eso digo.

---

moû eita noûs elthòn autà diekósmese (todas las cosas estaban mezcladas, después vino «el espíritu» y las ordenó) (Fr. B 1 DK).

[28] Sobre esta idea de si el poder es un bien para el que lo posee se insiste en 525c y ss., donde se indica la situación de los poderosos respecto a la justicia y se aclara que algunos poderosos pueden ser justos.

Sóc. — Entonces creo que los oradores[29] son los ciudadanos menos poderosos.

Pol. — Pero ¿qué dices? ¿No pueden, como los tiranos,
c condenar a muerte al que quieran y despojar de sus bienes y desterrar de las ciudades a quien les parezca?

Sóc. — Por el perro, Polo, que dudo respecto a cada cosa que dices si haces una afirmación y expones un pensamiento o si me estás interrogando.

Pol. — Te interrogo.

Sóc. — Está bien, amigo. ¿Entonces me haces al mismo tiempo dos preguntas?

Pol. — ¿Cómo dos?

Sóc. — ¿No acabas de decir algo así como que los ora-
d dores condenan a muerte a los que quieren, del mismo modo que los tiranos, y despojan de sus bienes y destierran de las ciudades al que les parece?

Pol. — Sí.

Sóc. — Entonces insisto en que son dos preguntas y voy a responder a las dos. Sostengo, Polo, que los oradores y los tiranos tienen muy poco poder en las ciudades, como he dicho hace un momento; en efecto, por así decirlo,
e no hacen nada de lo que quieren, aunque hacen lo que les parece mejor.

Pol. — ¿No es esto tener un gran poder?

Sóc. — No, al menos según dice Polo.

Pol. — ¿Digo yo que no? Al contrario, lo afirmo.

Sóc. — Por el..., no lo afirmas, puesto que dices que tener un gran poder es un bien para quien lo posee.

Pol. — Y lo mantengo.

Sóc. — ¿Crees, en efecto, que es un bien para una persona privada de razón hacer lo que le parece mejor? ¿Llamas a esto tener un gran poder?

Pol. — No.

[29] La palabra orador tiene también en griego la acepción de político (véase *Apol.* 32b). Éste es el sentido que toma frecuentemente en este diálogo.

SÓC. — Entonces refútame y demuestra que los oradores son hombres cuerdos y que la retórica es arte y no adu- 467a
lación. Pero si no me refutas, los oradores, que hacen en la ciudad lo que les parece, e igualmente los tiranos, no poseen ningún bien con esto, pues el poder, como tú dices, es un bien, pero tú mismo reconoces que hacer lo que a uno le parece, cuando está privado de razón, es un mal. ¿No es así?

POL. — Sí.

SÓC. — Entonces, ¿cómo es posible que los oradores o los tiranos tengan gran poder en las ciudades, si Polo no convence a Sócrates de que hacen lo que quieren?

POL. — Este hombre... b

SÓC. — Afirmo que no hacen lo que quieren; refútame.

POL. — ¿No acabas de reconocer que hacen lo que les parece mejor?

SÓC. — Y sigo reconociéndolo.

POL. — Entonces, ¿no hacen lo que quieren?

SÓC. — Digo que no.

POL. — ¿Al hacer lo que les parece bien?

SÓC. — Eso.

POL. — Dices cosas sorprendentes y absurdas, Sócrates.

SÓC. — Oh excelente Polo [30], para dirigirme a ti según tu modo de hablar, no me acuses; si puedes interrogarme, demuéstrame que estoy equivocado; en caso contra- c
rio, responde a mis preguntas.

POL. — Prefiero contestar, para saber lo que quieres decir.

SÓC. — ¿Piensas que los hombres quieren lo que en cada ocasión hacen o quieren aquello por lo que lo hacen? Por ejemplo, los que toman una medicina administrada

---

[30] Sócrates imita el modo de hablar de Polo. No es posible conservar en la traducción la simetría cuantitativa y acentual del griego ni la aliteración.

por el médico, ¿crees que quieren lo que bacen: beberla y sufrir la molestia, o aquello por lo que la beben: recobrar la salud?

Pol. — Es evidente que recobrar la salud.

d Sóc. — Así pues, también los navegantes y los que trafican en otros negocios no quieren lo que hacen en cada ocasión, pues ¿quién quiere navegar, correr peligros y sufrir molestias? Lo que quieren, según yo creo, es el fin por el que navegan: enriquecerse; en efecto, navegan buscando la riqueza.

Pol. — Así es.

Sóc. — ¿No es así también respecto a todo lo demás? ¿No es verdad que, cuando se hace una cosa en razón de algo, no se quiere lo que se hace, sino aquello por lo que se hace?

Pol. — Sí.

e Sóc. — ¿Existe algo que no sea bueno, malo o intermedio entre lo bueno y lo malo?

Pol. — Por fuerza ha de ser algo de eso.

Sóc. — ¿Llamas buenas a la sabiduría, la salud, la riqueza y a otras cosas semejantes, y malas a sus contrarias?

Pol. — Sí.

Sóc. — ¿Y dices que ni son buenas ni malas las que unas veces participan de lo bueno, otras de lo malo, otras
468a ni de lo uno ni de lo otro, como estar sentado, andar, correr y navegar y también las piedras, la madera y otros cuerpos semejantes? ¿No es así? ¿O es algo distinto a lo que tú llamas ni bueno ni malo?

Pol. — No, es a esto.

Sóc. — ¿Acaso se hacen estas cosas intermedias, cuando se hacen, buscando las buenas, o se hacen las buenas buscando las intermedias?

Pol. — Sin duda, las intermedias para alcanzar las buenas.

b Sóc. — Luego, cuando andamos lo hacemos buscando el bien, creyendo que ello es mejor, y, al contrario, cuan-

do estamos parados lo hacemos, asimismo, por el bien. ¿No es cierto?

POL. — Sí.

SÓC. — Luego, cuando matamos a alguien, si lo matamos, o lo desterramos o le privamos de sus bienes, ¿no lo hacemos creyendo que es mejor para nosotros hacer esto que no hacerlo?

POL. — Desde luego.

SÓC. — Luego los que hacen todo esto lo hacen buscando el bien.

POL. — Así es.

SÓC. — Pues bien, habíamos convenido en que no es precisamente lo que hacemos en razón de algo lo que queremos, sino aquello por lo que lo hacemos.

POL. — Exactamente. *c*

SÓC. — Por tanto, no deseamos simplemente matar, desterrar de las ciudades ni quitar los bienes; deseamos hacer todas estas cosas cuando son provechosas, y cuando son perjudiciales, no las queremos. En efecto, queremos, como tú dices, lo bueno, y no queremos lo que no es ni bueno ni malo, ni tampoco lo malo. ¿No es así? ¿Crees que digo verdad, Polo, o no? ¿Por qué no respondes?

POL. — Es verdad.

SÓC. — Luego si estamos de acuerdo en esto, en el caso de que alguien, sea tirano u orador, mate, destierre de la ciudad o quite los bienes a alguno, en la creencia de que esto es lo mejor para él, cuando en realidad es lo peor, éste tal hace, sin duda, lo que le parece. ¿No es así? *d*

POL. — Sí.

SÓC. — ¿Y hace también lo que quiere cuando lo que hace es, en realidad, un mal para él? ¿Por qué no contestas?

POL. — Creo que no hace lo que quiere.

SÓC. — ¿Es posible que tal hombre tenga gran poder

e en la ciudad, si tener gran poder es un bien, según tú admites?

POL. — No es posible.

SÓC. — Entonces tenía yo razón al decir que es posible que un hombre haga en la ciudad lo que le parezca bien, sin que esto signifique que tiene un gran poder y que hace lo que quiere.

POL. — Como si tú, Sócrates, no prefirieras tener facultad de hacer en la ciudad lo que te parezca a no tenerla, y no sintieras envidia al ver que uno condena a muerte al que le parece bien, le despoja de sus bienes o lo encarcela [31].

SÓC. — ¿Te refieres a cuando obra justa o injustamente?

469a POL. — Como quiera que obre, ¿no es, en ambos casos, un hombre envidiable? [32].

SÓC. — Refrena tus palabras, Polo.

POL. — ¿Por qué?

SÓC. — Porque no se debe envidiar a los que no son envidiables ni a los desgraciados, sino compadecerlos.

POL. — ¿Qué dices? ¿Crees que es ésta la situación de los hombres de que yo hablo?

SÓC. — ¿Pues cómo no?

POL. — Luego el que condena a muerte a quien le parece bien y lo hace con justicia, ¿es en tu opinión desgraciado y digno de compasión?

SÓC. — No; pero tampoco envidiable.

POL. — ¿No acabas de decir que es desgraciado?

b SÓC. — Me refiero al que condena a muerte injustamen-

---

[31] Estas salidas son frecuentes en Polo. Cuando un razonamiento le deja convicto, recurre a los procedimientos de persuasión propios de la retórica, tales como los sentimientos personales, el juicio de la mayoría, la exageración de las opiniones del contrario, etc. A partir de aquí hasta 473c, Polo ofrece buena muestra de todos ellos.

[32] Para esta opinión de Polo, puede verse un paralelo en lo que dice Trasímaco en *Rep.* I 348b y ss.

te, amigo, y además es digno de compasión; el que lo hace justamente tampoco es envidiable.

Pol. — Sin duda, el que muere injustamente es digno de compasión y desgraciado.

Sóc. — Menos que el que le mata, Polo, y menos que el que muere habiéndolo merecido.

Pol. — ¿Cómo es posible, Sócrates?

Sóc. — Porque el mayor mal es cometer injusticia.

Pol. — ¿Éste es el mayor mal? ¿No es mayor recibirla?

Sóc. — De ningún modo.

Pol. — Entonces, ¿tú preferirías recibir la injusticia a cometerla?

Sóc. — No quisiera ni lo uno ni lo otro; pero si fuera c necesario cometerla o sufrirla, preferiría sufrirla a cometerla.

Pol. — ¿Luego tú no aceptarías ejercer la tiranía?

Sóc. — No, si das a esta palabra el mismo sentido que yo.

Pol. — Entiendo por ello, como decía hace un momento, la facultad de hacer en la ciudad lo que a uno le parece bien: matar, desterrar y obrar en todo con arreglo al propio arbitrio.

Sóc. — Afortunado Polo, déjame hablar y después objétame. Si cuando la plaza está llena de gente, llevando d yo un puñal oculto bajo el brazo, te dijera: «Polo, acabo de adquirir un poder y una tiranía maravillosos; en efecto, si me parece que uno de los hombres que estás viendo debe morir, al momento morirá; si me parece que alguno de ellos debe tener la cabeza rota, la tendrá al instante; si me parece que alguien tenga su manto desgarrado, quedará desgarrado; tan grande es mi poder en esta ciudad.» Si, al no darme crédito, te mostrara el puñal, quizá me e dijeras al verlo: «Sócrates, así todos serían poderosos, ya que, por el mismo procedimiento, podrías incendiar la casa que te pareciera, los arsenales y las trirremes de Atenas y todas las naves, lo mismo públicas que particula-

res.» Luego, tener un gran poder no es hacer lo que a uno le parece. ¿Piensas tú que sí?

POL. — No lo es, al menos en estas condiciones.

470a SÓC. — ¿Puedes decirme por qué censuras esta clase de poder?

POL. — Sí.

SÓC. — ¿Por qué? Dilo.

POL. — Porque necesariamente el que obra así es castigado.

SÓC. — Ser castigado, ¿no es un mal?

POL. — Sin duda.

SÓC. — Por consiguiente, admirable Polo, de nuevo ves que si, al hacer lo que a uno le parece, le sigue una utilidad, esto es el bien y, según parece, esto es tener gran poder; en caso contrario, es un mal y un poder mínimo. Exa-
b minemos lo siguiente: ¿No hemos acordado que algunas veces es mejor hacer lo que decíamos, condenar a muerte, desterrar y privar de los bienes, y que otras veces no lo es?

POL. — Ciertamente.

SÓC. — Según parece, en este punto estamos los dos de acuerdo.

POL. — Sí.

SÓC. — Entonces, ¿cuándo es mejor hacer esto? Di cuál es el límite que pones.

POL. — Responde tú mismo a esa pregunta, Sócrates.

c SÓC. — Si prefieres que hable yo, Polo, digo que es mejor cuando se obra justamente y peor cuando se obra injustamente.

POL. — Por cierto que es difícil refutarte, Sócrates; ¿no te probaría incluso un niño que no dices la verdad?

SÓC. — Mucho le agradecería a ese niño e, igualmente, te agradeceré a ti que me refutes y me libres de mi tontería. No te canses de hacer bien a un amigo; convénceme de mi error.

Pol. — Ciertamente, Sócrates, no hay necesidad de refutarte con ejemplos antiguos; los de ayer, los recientes *d* son bastante para refutarte y demostrarte que muchos hombres injustos son felices.

Sóc. — ¿Qué ejemplos son ésos?

Pol. — ¿No ves a Arquelao [33], hijo de Perdicas, reinando en Macedonia?

Sóc. — Si no lo veo, al menos oigo hablar de él.

Pol. — En tu opinión, ¿es feliz o desgraciado?

Sóc. — No lo sé; aún no he tenido relación con él.

Pol. — Pero ¿qué dices? ¿Si lo trataras, podrías saber- *e* lo, y desde aquí no tienes otro medio de conocer que es feliz?

Sóc. — No, por Zeus.

Pol. — Seguramente, Sócrates, que ni siquiera del rey de Persia dirás que sabes que es feliz.

Sóc. — Y diré la verdad, porque no sé en qué grado está de instrucción y justicia.

Pol. — Pero ¿qué dices? ¿En eso está toda la felicidad?

Sóc. — En mi opinión sí, Polo, pues sostengo que el que es bueno y honrado, sea hombre o mujer, es feliz, y que el malvado e injusto es desgraciado.

Pol. — Entonces, según tú piensas, ¿es desgraciado es- 471*a* te Arquelao?

Sóc. — Sí, amigo, si es injusto.

Pol. — Pues ¿cómo no ha de serlo? No tenía ningún derecho al reino que ocupa, ya que es hijo de una esclava de Alcetas, el hermano de Perdicas, y con arreglo al derecho sería esclavo de Alcetas, y si hubiera querido obrar

---

[33] Arquelao, hijo de Perdicas II, rey de Macedonia desde 413 a 399, supo hacer de su corte un centro de atracción de los más famosos poetas y puso los cimientos del poderío macedonio. Tucídides (II 100, 2) dice que dio más impulso a la potencia militar de su pueblo que los ocho reyes que le precedieron. Platón no juzga aquí más que la ruindad moral de sus acciones. Véase 525d. Su padre, Perdicas II, reinó desde 450 a 413 en contactos alternativamente amigables y hostiles con Atenas.

en justicia estaría sometido a él y sería feliz, según tu opi-
nión. Pero la verdad es que se ha hecho increíblemente
desgraciado, puesto que ha cometido las mayores injusti-
b cias. En primer lugar, llamó a Alcetas, su dueño y tío, con
el pretexto de devolverle el reino del que le había despo-
jado Perdicas; lo hospedó [34] en su casa y lo embriagó a él
y a su hijo Alejandro, primo de Arquelao y casi de su mis-
ma edad; los metió en un carro y, sacándolos durante la
noche, degolló a ambos y los hizo desaparecer. Habiendo
cometido este crimen, no advirtió que se había hecho com-
pletamente desgraciado, ni se arrepintió de él, sino que,
poco después, renunció a la felicidad de educar, como era
c justo, a su hermano, el hijo legítimo de Perdicas, niño de
unos siete años, y de devolverle el reino que le correspon-
día en justicia; por el contrario, lo arrojó a un pozo, lo aho-
gó y dijo a su madre, Cleopatra [35], que, al perseguir a un
ganso, había caído en el pozo y había muerto. Por consi-
guiente, puesto que, entre los que habitan en Macedonia,
él ha cometido los mayores crímenes, es el más desgra-
ciado de todos los macedonios y no el más feliz; y quizá
d algún ateniense, comenzando por ti, aceptaría ser un ma-
cedonio cualquiera antes que Arquelao.

Sóc. — Ya al principio de esta conversación [36], Polo, te alabé porque, en mi opinión, estás bien instruido para la retórica; pero dije que habías descuidado el modo de mantener un diálogo. Y ahora, ¿es acaso éste el razonamiento con el que hasta un niño podría refutarme, y con el que, según crees, has refutado mi afirmación de que el injusto no es feliz? ¿De dónde, amigo? En verdad, no estoy de acuerdo con nada de lo que dices.

---

[34] Como señala Dodds, la palabra *xenísas* indica que la víctima había sufrido, además, el quebrantamiento de un vínculo religioso.

[35] Cleopatra, esposa del rey de Macedonia Perdicas II. Tras la muerte de éste fue también esposa de su sucesor Arquelao, que había eliminado al hijo de ella y de Perdicas II. Orestes, hijo de ambos, sucedió a Arquelao en el 399.

[36] Véase 448d.

POL. — Porque no quieres, ya que, por lo demás, piensas como yo digo. e

SÓC. — Oh feliz Polo, intentas convencerme con procedimientos retóricos como los que creen que refutan ante los tribunales. En efecto, allí estiman que los unos refutan a los otros cuando presentan, en apoyo de sus afirmaciones, numerosos testigos dignos de crédito, mientras el que mantiene lo contrario no presenta más que uno solo o ninguno. Pero esta clase de comprobación no tiene valor alguno para averiguar la verdad, pues, en ocasiones, 472a
puede alguien ser condenado por los testimonios falsos de muchos y, al parecer, prestigiosos testigos. Sobre lo que dices vendrán ahora a apoyar tus palabras casi todos los atenienses y extranjeros, si deseas presentar contra mí testigos de que no digo verdad. Tendrás de tu parte, si es que quieres, a Nicias [37], el hijo de Nicérato, y con él a sus hermanos, cuyos trípodes están colocados en fila en el templo de Dioniso; asimismo, si quieres, tendrás también a Aristócrates [38], hijo de Escelio, el donante de esa hermo- b
sa ofrenda que está en el templo [39] de Apolo y, si quieres, a todo el linaje de Pericles o a cualquier otra familia de Atenas que elijas. Pero yo, aunque no soy más que uno, no acepto tu opinión; en efecto, no me obligas a ello con razones, sino que presentas contra mí muchos testigos fal-

[37] Nicias, famoso político ateniense, nacido hacia 470 y muerto en 413. Era un demócrata moderado, partidario de la paz con Esparta. Fue elegido estratego en numerosas ocasiones. La paz de 421 lleva su nombre. Aunque no se le puede atribuir la derrota de la expedición a Sicilia, sí es responsable del desastre final, por no haberse retirado a tiempo. Los trípodes dedicados por él y por sus hermanos Éucrates y Diogneto en el templo de Dioniso fueron ganados por ellos como coregos.

[38] Aristócrates, ateniense de noble linaje. En el año 411, en el gobierno de los Cuatrocientos, fue con Terámenes uno de los moderados. Fue uno de los generales condenados tras la batalla de las Arginusas en 406.

[39] El texto dice en *Pythíou (hierôi)*. Es el templo de Apolo en Atenas, construido en tiempos de Pisístrato, en el que colocaban los trípodes los vencedores del concurso de ditirambos en las Targelias.

sos e intentas despojarme de mi posesión y de la verdad. Yo, por mi parte, si no te presento como testigo de lo que yo digo a ti mismo, que eres uno solo, considero que no he llevado a cabo nada digno de tenerse en cuenta sobre
c el objeto de nuestra conversación. Creo que tampoco tú habrás conseguido nada si yo, aunque soy uno solo, no estoy de acuerdo contigo, y si no abandonas todos estos otros testimonios. Así pues, existe esta clase de prueba en la que creéis tú y otros muchos, pero hay también otra que es la mía. Comparemos, por tanto, una y otra y examinemos si difieren en algo. Pues, precisamente, las cuestiones que discutimos no son mínimas, sino, casi con seguridad, aquellas acerca de las cuales saber la verdad es lo más bello, e ignorarla lo más vergonzoso. En efecto, lo fundamental de ellas consiste[40] en conocer o ignorar quién es feliz y
d quién no lo es. Empezando por la cuestión que ahora tratamos, tú crees posible que el hombre que obra mal y es injusto sea dichoso, si realmente estimas que Arquelao es injusto por una parte y por la otra es feliz[41]. ¿Debemos pensar que es esta tu opinión?

POL. — Indudablemente.

SÓC. — Pues yo afirmo que es imposible. He aquí un punto sobre el que discrepamos. Empecemos por él. ¿Acaso el que obra injustamente será feliz, si recibe la justicia y el castigo?

POL. — De ningún modo, ya que en ese caso sería desgraciadísimo.

e SÓC. — Pero si escapa a la justicia el que obra injustamente, ¿será feliz, según tus palabras?

POL. — Eso afirmo.

SÓC. — Pues en mi opinión, Polo, el que obra mal y es injusto es totalmente desgraciado; más desgraciado, sin

---

[40] Véase 458b.

[41] Estaba muy extendida la creencia de que se puede ser feliz aun en la máxima injusticia. Véase *Rep.* 344a y ss., donde Trasímaco asegura que cuanto más injusticia se cometa, mayor felicidad se alcanza.

embargo, si no paga la pena y obtiene el castigo de su culpa, y menos desgraciado si paga la pena y alcanza el castigo por parte de los dioses y de los hombres [42].

POL. — Te has propuesto decir absurdos, Sócrates. 473a

SÓC. — Sin embargo, voy a tratar de conseguir que digas lo mismo que yo, amigo, pues te considero amigo. La cuestión sobre la que ahora estamos en desacuerdo es ésta, examínala también tú. He dicho en algún momento de nuestra conversación [43] que cometer injusticia es peor que sufrirla.

POL. — Ciertamente.

SÓC. — Y tú, por el contrario, que es peor sufrirla.

POL. — Sí.

SÓC. — También dije que los que obran injustamente son desgraciados y tú me contradijiste.

POL. — Sí, por Zeus.

SÓC. — Al menos, según crees, Polo. b

POL. — Y mi opinión es verdadera.

SÓC. — Tal vez. Tú dijiste, por el contrario, que los que obran injustamente son felices si se libran del castigo.

POL. — Exactamente.

SÓC. — Sin embargo, yo afirmo que son muy desgraciados, y que los que sufren el castigo lo son menos. ¿Quieres refutar también esto?

POL. — ¡Por cierto que resulta esa refutación aún más difícil, Sócrates!

SÓC. — No, de seguro; más bien es imposible, pues la verdad jamás es refutada.

POL. — ¿Qué dices? Si un hombre, obrando injustamente al tratar de hacerse con la tiranía, es apresado y, una c vez detenido, es torturado, se le mutila, se le queman los ojos y, después de haber sufrido él mismo otros muchos

---

[42] Platón insiste con frecuencia en que el castigo redunda en beneficio del culpable. En 525b afirma que es el único medio de librarse de la injusticia. Véase *Rep.* 380b.

[43] Véase 469b-c.

ultrajes de todas clases y de haber visto sufrirlos a sus hijos y a su mujer, es finalmente crucificado o untado de pez y quemado [44], ¿este hombre será asi más feliz que si se libra de estos suplicios, se establece como tirano y gobierna durante toda su vida haciendo lo que quiere, envidiado y considerado feliz por los ciudadanos y los extran-
d jeros? ¿Dices que refutar esto es imposible?

Sóc. — Tratas de asustarme [45], noble Polo, pero no me refutas, igual que cuando hace poco presentabas testigos. Sin embargo, aclárame un pormenor. ¿Has dicho: al tratar injustamente de hacerse con la tiranía?

Pol. — Sí.

Sóc. — Ciertamente jamás serán felices ninguno de los dos, ni el que ha alcanzado injustamente la tirania ni el que, apresado, sufre la pena, pues entre dos desgraciados
e ninguno puede ser más feliz; sin embargo, es más desgraciado el que escapa al castigo y consigue ser tirano. ¿Qué es eso, Polo? ¿Te ríes? ¿Es éste otro nuevo procedimiento de refutación? ¿Reírse cuando el interlocutor dice algo, sin argumentar contra ello?

Pol. — ¿No crees que quedas refutado, Sócrates, cuando dices cosas tales que ningún hombre se atrevería a decir? En efecto, pregunta a alguno de éstos.

Sóc. — No soy político, Polo; el año pasado, habiéndome correspondido por sorteo ser miembro del Consejo [46], cuando mi tribu ejercía la presidencia y yo debía dirigir
474a la votación, di que reír [47] y no supe hacerlo. Así pues, no

---

[44] Véase una descripción semejante en *Rep.* 362a.

[45] Platón usa la forma verbal *mormolyttei*; *mormó* era un espantajo en forma de mujer para asustar a los niños traviesos.

[46] Para formar el Consejo de los Quinientos cada una de las diez tribus designaba cincuenta delegados llamados *pritanes*. Una especie de comisión permanente de cincuenta miembros funcionaba todo el año, relevándose para ello las tribus cada treinta y cinco o treinta y seis días. Durante este tiempo le correspondía a la tribu que formaba dicha comisión la presidencia del Consejo.

[47] Se refiere a su actitud en el proceso contra los generales vence-

me mandes ahora recoger el voto de los que están aquí; si no tienes un medio de refutación mejor que éstos, cédeme el turno, como te acabo de decir, y comprueba la clase de refutación que yo creo necesaria. En efecto, yo no sé presentar en apoyo de lo que digo más que un solo testigo, aquel con quien mantengo la conversación, sin preocuparme de los demás, y tampoco sé pedir más voto que el suyo; con la multitud ni siquiera hablo[48]. En con- *b* secuencia, mira si quieres por tu parte ofrecerte a una refutación respondiendo a mis preguntas. Creo firmemente que yo, tú y los demás hombres consideramos que cometer injusticia es peor que recibirla y que escapar al castigo es peor que sufrirlo.

Pol. — Y yo creo que ni yo ni ningún otro hombre piensa así, porque tú mismo, ¿preferirías recibir injusticia a cometerla?

Sóc. — Tú también lo preferirías y todos los demás.

Pol. — Está muy lejos de ser así; al contrario, ni yo ni tú ni ningún otro prefiere eso.

Sóc. — ¿No me vas a contestar? *c*

Pol. — Desde luego que sí, porque deseo saber qué vas a decir.

Sóc. — Para que lo sepas, respóndeme como si empezando de nuevo te preguntara: ¿Qué es peor, a tu juicio, cometer injusticia o recibirla?

Pol. — Recibirla, según mi opinión.

Sóc. — ¿Y qué es más feo, cometer injusticia o recibirla? Contesta.

Pol. — Cometerla.

---

dores en la batalla naval de las Arginusas, que por circunstancias largas de relatar fueron sometidos a juicio. En esta ocasión, Sócrates fue el único que, con grave riesgo de su vida, se opuso a un juicio en bloque, alegando que la ley ordenaba que se les juzgara individualmente (véase Jenof., *Hel.* I 7, 14; Platón, *Apol.* 32). Aquí alude con fina ironía a su heroica intransigencia, diciendo que produjo risa.

[48] El desprecio de Platón por las opiniones de la multitud puede verse también en *Rep.* 492 y ss., y en *Protág.* 317a.

Sóc. — Por consiguiente, es también peor, puesto que es más feo.

Pol. — De ningún modo.

d Sóc. — Ya comprendo; crees, según parece, que no es lo mismo lo bello y lo bueno, lo malo y lo feo.

Pol. — No, por cierto.

Sóc. — ¿Y qué piensas de esto? A todas las cosas bellas, como los cuerpos, los colores, las figuras, los sonidos y las costumbres, ¿las llamas en cada ocasión bellas sin ninguna otra referencia? Por ejemplo, en primer lugar, a los cuerpos bellos, ¿no los llamas bellos o por su utilidad, con relación a lo que cada uno de ellos es útil, o por algún deleite, si su vista produce gozo a quienes los contemplan? ¿Puedes decir algo más aparte de esto sobre la belleza del cuerpo?

e Pol. — No puedo.

Sóc. — Y del mismo modo todo lo demás; las figuras y los colores, ¿no los llamas bellos por algún deleite, por alguna utilidad o por ambas cosas?

Pol. — Sí.

Sóc. — ¿Y, asimismo, los sonidos y todo lo referente a la música?

Pol. — Sí.

Sóc. — Ciertamente también en lo referente a las leyes y costumbres; las que son bellas no carecen, sin duda, de esta cualidad, la de ser útiles o agradables o ambas cosas juntas.

Pol. — No carecen, en verdad, según creo.

475a Sóc. — ¿Y así es también la belleza de los conocimientos?

Pol. — Exactamente. Por cierto que ahora das una buena definición al definir lo bello por el placer y el bien.

Sóc. — ¿No se define, entonces, lo feo por lo contrario, por el dolor y el mal?

Pol. — Forzosamente.

Sóc. — Así pues, cuando entre dos cosas bellas una es más bella que la otra, es porque la supera en una de estas dos cualidades o en ambas; esto es, en placer, en utilidad o en uno y otra.

Pol. — Cierto.

Sóc. — También cuando entre dos cosas feas una es más fea que la otra es porque la supera en dolor o en da- b
ño, ¿no es preciso que sea así?

Pol. — Sí.

Sóc. — Pues prosigamos. ¿Qué decíamos hace poco sobre cometer injusticia y recibir injusticia? ¿No decías que recibirla es peor y que cometerla es más feo?

Pol. — Sí lo decía.

Sóc. — Luego, si cometer injusticia es más feo que recibirla, ¿no es, ciertamente, más doloroso y sería más feo porque lo supera en dolor o en daño, o en ambas cosas juntas? ¿No es preciso que sea así también esto?

Pol. — ¿Cómo no?

Sóc. — Examinemos en primer lugar esto; ¿acaso co- c
meter injusticia produce mayor dolor que recibirla, y los que cometen injusticia experimentan mayor sufrimiento que los que la reciben?

Pol. — Esto de ningún modo, Sócrates.

Sóc. — Luego no lo supera en dolor.

Pol. — Ciertamente, no.

Sóc. — Y bien, si no lo supera en dolor, tampoco en ambas cosas juntas.

Pol. — Parece que no.

Sóc. — Queda, pues, que lo supere en la otra.

Pol. — Sí.

Sóc. — En el daño.

Pol. — Es probable.

Sóc. — Entonces, si lo supera en daño, cometer injusticia es peor que recibirla.

Pol. — Es evidente.

d Sóc. — ¿No es cierto que la mayoría de los hombres reconocen, y también tú lo reconocías hace poco, que es más feo cometer injusticia que recibirla?

Pol. — Sí.

Sóc. — Y ahora resulta evidente que es más dañoso.

Pol. — Así parece.

Sóc. — ¿Preferirías, entonces, lo más dañoso y lo más feo a lo menos? No vaciles en responder, Poio; no vas a sufrir ningún daño. Entrégate valientemente a la razón como a un médico y responde; di sí o no a lo que te pregunto.

e Pol. — Pues no lo preferiría, Sócrates.

Sóc. — ¿Lo preferiría alguna otra persona?

Pol. — Me parece que no, al menos según este razonamiento.

Sóc. — Luego era verdad mi afirmación de que ni yo, ni tú, ni ningún otro hombre preferiría cometer injusticia a recibirla, porque es precisamente más dañoso.

Pol. — Así parece.

Sóc. — Ves entonces, Polo, que, comparado un modo de refutación con el otro, no se parecen en nada [49]. Por una parte, todos están de acuerdo contigo excepto yo; por otra, a mí me es suficiente tu solo asentimiento y testi-
476a monio y recojo solamente tu voto sin preocuparme de los demás. Dejemos esto así. Examinemos a continuación el segundo punto sobre el que teníamos distinta opinión [50]. ¿Que el que comete injusticia reciba su castigo es acaso el mayor de los males, como tú creías, o es mayor que no lo reciba, como creía yo? Examinémoslo de este modo. ¿No es cierto que en tu opinión es lo mismo, cuando se comete un delito, pagar la culpa y ser castigado con justicia?

Pol. — Ciertamente.

b Sóc. — ¿Puedes afirmar que todo lo justo no es bello en cuanto es justo? Reflexiona y contesta.

---

[49] Es el resultado de la revisión propuesta por Sócrates en 472c.

[50] Véase 473b.

POL. — Me parece que sí es bello, Sócrates.

SÓC. — Considera también lo que voy a decir. ¿No es cierto que si alguien hace alguna cosa es necesario que exista algo que reciba la acción del que obra?

POL. — Me parece que sí.

SÓC. — ¿Y no es cierto que este algo recibe lo que hace el que obra y del mismo modo que lo hace el que obra? Digo lo siguiente: si alguien da golpes, ¿no es preciso que algo los reciba?

POL. — Es preciso.

SÓC. — Y si da golpes violenta o rápidamente, ¿no es preciso que los reciba también del mismo modo lo que es c
golpeado?

POL. — Sí.

SÓC. — Entonces ¿el efecto en lo golpeado es tal como lo produce lo que golpea?

POL. — Desde luego.

SÓC. — También, si alguien quema, ¿no es preciso que algo sea quemado?

POL. — ¿Cómo no?

SÓC. — Y si quema violenta o dolorosamente, ¿no es preciso que reciba la quemadura lo que es quemado del mismo modo que la produce el que quema?

POL. — Ciertamente.

SÓC. — Así pues, también si alguien corta, ¿no sucede lo mismo, que algo es cortado?

POL. — Sí.

SÓC. — Y si la cortadura es grande, profunda o dolorosa, ¿lo que es cortado la recibe según la produce el que d
corta?

POL. — Evidentemente.

SÓC. — En resumen, mira si estás de acuerdo, respecto a todas las cosas, con lo que yo decía hace un momento: tal como produce la acción lo que obra la sufre lo que la recibe.

POL. — Sí que lo acepto.

SÓC. — Puesto que ya estamos de acuerdo en esto, ¿sufrir el castigo es recibir algo o hacerlo?

POL. — Necesariamente, Sócrates, es recibir algo.

SÓC. — Sin duda, por parte de alguien que obra.

POL. — ¿Cómo no? Por parte del que castiga.

SÓC. — ¿El que castiga con razón, castiga justamente?

POL. — Sí.

SÓC. — ¿Obra con justicia o no?

POL. — Con justicia.

SÓC. — Luego el que es castigado, al sufrir el castigo, ¿recibe lo que es justo?

POL. — Así parece.

SÓC. — ¿No hemos acordado que lo justo es bello?

POL. — Ciertamente.

SÓC. — Entonces uno de estos ejecuta una acción bella; el otro la recibe, el que es castigado.

POL. — Sí.

477a SÓC. — Y si es bella, ¿no es buena? Pues hemos dicho que es agradable o es útil.

POL. — Forzosamente.

SÓC. — Luego ¿recibe un bien el que paga su culpa?

POL. — Eso parece.

SÓC. — ¿Obtiene, pues, un beneficio?

POL. — Sí.

SÓC. — ¿No es acaso el beneficio que yo supongo? ¿No se mejora en su alma si, en realidad, es castigado con justicia?

POL. — Probablemente.

SÓC. — ¿Luego se libra de la maldad del alma el que paga su culpa?

POL. — Sí.

SÓC. — ¿No se libra, entonces, del mayor mal? Examí-
b nalo de este modo: ¿en la disposición de la riqueza encuentras algún otro mal para el hombre que la pobreza?

POL. — No, sólo la pobreza.

Sóc. — ¿Y en la disposición del cuerpo? ¿No dirías que el mal para el hombre es la debilidad, la enfermedad, la deformidad y otros defectos semejantes?

Pol. — Ciertamente.

Sóc. — ¿No estimas que también en el alma existe alguna enfermedad?

Pol. — ¿Cómo no?

Sóc. — ¿No le das el nombre de injusticia, ignorancia, cobardía y otros de esta índole?

Pol. — Exactamente.

Sóc. — Así pues, para estas tres cosas: la riqueza, el cuerpo y el alma, ¿has dicho que hay tres males: la pobreza, la enfermedad y la injusticia? *c*

Pol. — Sí.

Sóc. — ¿Y cuál de estos males es más feo? ¿No es la injusticia y, en general, el mal del alma?

Pol. — Sí, con mucho.

Sóc. — Y si es el más feo, ¿no es también el más malo?

Pol. — ¿En qué sentido hablas, Sócrates?

Sóc. — En éste: siempre lo más feo es tal porque produce el mayor dolor o el mayor daño o ambos juntos, según hemos acordado antes [51].

Pol. — Exactamente.

Sóc. — ¿Hemos convenido ahora que lo más feo es la injusticia y, en general, el defecto del alma?

Pol. — Lo hemos convenido. *d*

Sóc. — ¿No es cierto que es lo más doloroso y, por superar en dolor, es lo más feo, o bien lo es por superar en daño o por ambas cosas?

Pol. — Forzosamente.

Sóc. — ¿Es, entonces, ser injusto, desenfrenado, cobarde e ignorante más doloroso que ser pobre o estar enfermo?

Pol. — Me parece que no, Sócrates; al menos no se deduce de lo que hemos dicho.

---

[51] Véase 475a.

SÓC. — Luego la maldad del alma es lo más feo, porque supera a los demás males por el daño desmesurado
e y por el asombroso mal que causa, puesto que no es por el dolor, según tus palabras.

POL. — Eso resulta.

SÓC. — Pero, sin duda, lo que produce el mayor daño es el mayor mal que existe.

POL. — Sí.

SÓC. — Luego la injusticia, el desenfreno y los demás vicios del alma ¿son el mayor mal?

POL. — Es evidente.

SÓC. — ¿Qué arte libra de la pobreza? ¿No es el arte de los negocios?

POL. — Sí.

SÓC. — ¿Y de la enfermedad? ¿No es la medicina?

POL. — Sin duda.

478*a* SÓC. — ¿Y de la maldad y de la injusticia? Si no tienes la misma facilidad para contestar, examínalo de este modo: ¿a dónde y ante quiénes llevamos a los enfermos?

POL. — Ante los médicos, Sócrates.

SÓC. — ¿A dónde a los injustos y a los desenfrenados?

POL. — ¿Quieres decir que ante los jueces?

SÓC. — ¿Para recibir su castigo?

POL. — Sí.

SÓC. — ¿No se sirven de cierta norma de justicia los que castigan rectamente?

POL. — Es evidente.

SÓC. — Así pues, el arte de los negocios libra de la po-
b breza; la medicina, de la enfermedad, y la justicia, del desenfreno y de la injusticia.

POL. — Así parece.

SÓC. — ¿Cuál es, pues, la más bella de éstas?

POL. — ¿De cuáles?

SÓC. — Del arte de los negocios, de la medicina y de la justicia.

POL. — Con mucha diferencia, Sócrates, la justicia.

SÓC. — ¿No produce también más placer que otra alguna o más utilidad o ambas cosas, puesto que es la más bella?

POL. — Sí.

SÓC. — ¿Acaso ser curado por el médico es agradable y se deleitan los que están en curación?

POL. — Me parece que no.

SÓC. — Pero es útil, ¿no es cierto?

POL. — Sí.

SÓC. — En efecto, se libran de un gran mal; por consi- c
guiente, es ventajoso soportar el dolor y recobrar la salud.

POL. — ¿Cómo no?

SÓC. — ¿Acaso será más feliz en lo referente al cuerpo el que está en curación, o más bien el que no ha estado enfermo en absoluto?

POL. — Es evidente que el que no ha estado enfermo.

SÓC. — Luego es falso, según parece, que la felicidad sea curarse de un mal, sino que es el no haberlo adquirido en absoluto.

POL. — Así es.

SÓC. — ¿Pero qué? ¿Quién es más desgraciado entre d
dos que tienen un mal, sea en el cuerpo, sea en el alma, el que se somete a curación y se libra del mal o el que no se somete y sigue teniéndolo?

POL. — Me parece que el que no se somete a curación.

SÓC. — Y bien, ¿decíamos que sufrir el castigo era librarse del mayor daño, la maldad?

POL. — Sí lo era.

SÓC. — En efecto, en cierto modo, el castigo modera a los hombres, los hace más justos y viene a ser como la medicina de la maldad.

POL. — Sí.

SÓC. — Entonces el más feliz es el que no tiene maldad en el alma, puesto que ha resultado evidente que éste es el mayor mal.

POL. — Es cierto. e

Sóc. — Le sigue, quizá, el que se libra de la maldad.

Pol. — Así parece.

Sóc. — Éste es el que es amonestado, castigado y paga su culpa.

Pol. — Sí.

Sóc. — Entonces vive en la mayor desgracia el que conserva la injusticia y no se libra de ella.

Pol. — Eso parece.

Sóc. — ¿No es éste precisamente el que, cometiendo los mayores delitos y viviendo en la mayor injusticia, con-
479a sigue no ser amonestado ni castigado ni pagar su culpa, como tú dices que se encuentra Arquelao y los demás tiranos, oradores y hombres poderosos?

Pol. — Es probable.

Sóc. — Poco más o menos, excelente Polo, éstos han conseguido lo mismo que el que, atormentado por las más graves enfermedades, encontrara el medio de no pagar a los médicos la culpa de los defectos de su cuerpo y de no ponerse en curación, temiendo, como un niño, una caute-
b rización o una operación, porque son dolorosas. ¿No te parece así también a ti?

Pol. — Sí.

Sóc. — Porque desconoce, según parece, cuán estimable es la salud y la buena disposición del cuerpo. En efecto, es muy probable, Polo, según lo que ahora hemos acordado, que hagan algo semejante los que tratan de evitar el castigo; ven la parte dolorosa, pero están ciegos para la utilidad e ignoran cuánta mayor desgracia es vivir con el alma malsana, corrompida, injusta e impía, que vivir
c con el cuerpo enfermo. Por lo cual hacen todo lo posible para no pagar sus culpas y para no librarse del mayor mal, procurándose riquezas y amigos y tratando de hacerse lo más persuasivos en hablar. Si lo que nosotros hemos convenido es verdadero, Polo, ¿te das cuenta de lo que se deduce de la conversación o quieres que lo meditemos juntos?

Pol. — Si quiero, si a ti te parece bien.

Sóc. — ¿No resulta que el mayor mal es la injusticia y ser injusto?

Pol. — Al menos eso parece.

Sóc. — Y, ciertamente, ¿no ha resultado evidente que d
el medio de librarse de este mal es pagar la culpa?

Pol. — Es probable.

Sóc. — ¿Y que el no pagarla es una persistencia del mal?

Pol. — Sí.

Sóc. — Asi pues, el segundo de los males en magnitud es cometer injusticia; pero cometerla y no pagar la pena es, por naturaleza, el mayor y el primero de todos los males.

Pol. — Así parece.

Sóc. — ¿No era sobre esto, amigo, sobre lo que estábamos en desacuerdo? Tú considerabas feliz a Arquelao, aunque había cometido los mayores delitos, porque no sufría ningún castigo. Por el contrario, creía yo que si Ar- e
quelao o cualquier otro hombre comete injusticia y no sufre el castigo, le corresponde ser el más desgraciado de los hombres, y que siempre el que comete injusticia es más desgraciado que el que la sufre, y el que no recibe el castigo de su culpa más que el que lo recibe. ¿No es esto lo que decía yo?

Pol. — Sí.

Sóc. — ¿No se ha demostrado que decía verdad?

Pol. — Así parece.

Sóc. — Y bien, entonces, si esto es verdad, Polo, ¿cuál 480a
es la gran utilidad de la retórica? Pues ciertamente, según lo que hemos convenido, es necesario, sobre todo, vigilarse para no cometer injusticia, en la idea de que será un gran mal. ¿No es así?

Pol. — Sin duda.

Sóc. — Y si comete injusticia uno mismo o algún otro por el que se interese, es preciso que vaya por propia vo-

luntad allí donde lo más rápidamente satisfaga su culpa, ante el juez, como iría ante el médico, buscando con afán
b que la enfermedad de la injusticia, al permanecer algún tiempo, no emponzoñe el alma y la haga incurable. ¿Qué podemos decir, Polo, si mantenemos nuestras anteriores conclusiones? ¿No es preciso que esto concuerde con aquello de este modo, pero de otro modo no?

POL. — ¿Y qué vamos a decir, Sócrates?

SÓC. — Por tanto, para defender nuestra propia injusticia o la de nuestros padres, amigos e hijos, o la de la patria, cuando la cometa, no nos es de ninguna utilidad la
c retórica, Polo, a no ser que se tome para lo contrario, a saber, que es necesario acusarse en primer lugar a sí mismo, después a los parientes y amigos, cada vez que alguno de ellos cometa una falta, y no ocultar nada, sino hacer patente la falta para que sufra el castigo y recobre la salud; obligarse a sí mismo y obligar a los demás a no acobardarse, sino presentarse con los ojos cerrados y valientemente al juez, como ante un médico para que opere y cauterice buscando lo bueno y lo bello, sin pensar en el dolor; y si ha cometido una falta que merece golpes, que
d se presente para que se los den; si merece la prisión, para que le aten; si una multa, para pagarla; si el destierro, para desterrarse, y si la muerte, para morir; que sea el primer acusador de sí mismo y de sus familiares y se sirva de la retórica para este fin, para que, al quedar patentes los delitos, se libren del mayor mal, de la injusticia. ¿Debemos hablar así o no, Polo?

e POL. — Ciertamente, me parece absurdo, Sócrates; sin embargo, quizá te autoricen las razones precedentes.

SÓC. — ¿No es cierto que o hay que anular aquéllas o es forzoso que resulte esta conclusión?

POL. — Sí; al menos esto es así.

SÓC. — Pero considerando el lado opuesto: si conviene causar daño a alguien, enemigo o quienquiera que sea —con tal de que uno mismo no reciba injusticia por par-

te de su enemigo, pues hay que evitar esto—; pero, en el caso de que nuestro enemigo cometa injusticia con otro, 481a hay que conseguir por todos los medios, con obras y palabras, que no pague su culpa ni vaya ante el juez; y si va, procurar que sea absuelto y no reciba castigo nuestro enemigo; y si ha robado gran cantidad de oro, que no la restituya, sino que la retenga y la gaste de manera injusta e impía en sí y en los suyos; si ha cometido un delito que merece la muerte, procurar que no muera a ser posible nunca, sino que viva inmortal en la perversidad, y de no ser así, que su vida se prolongue en este estado el mayor tiempo posible. Para esto, Polo, me parece que es útil la *b* retórica, porque para el que no tiene intención de cometer injusticia no es, ciertamente, grande su utilidad, si en efecto tiene alguna, porque en nuestra conversación no ha aparecido por ninguna parte.

CAL. — Dime, Querefonte, ¿Sócrates dice esto en serio o bromea?

QUER. — Me parece, Calicles, que habla completamente en serio; sin embargo, nada mejor que preguntarle a él mismo.

CAL. — Por los dioses, estoy deseando hacerlo. Dime, Sócrates, ¿debemos pensar que hablas en serio o que bro- *c* meas? Pues si hablas en serio y es realmente verdadero lo que dices, ¿no es cierto que nuestra vida, la de los humanos, estaría trastrocada y que, según parece, hacemos todo lo contrario de lo que debemos?

SÓC. — Oh Calicles, si los hombres no experimentaran las mismas sensaciones, unos de un modo, otros de otro, sino que cada uno de nosotros experimentara sensaciones propias sin relación con las de los demás, no sería fácil hacer conocer a otro lo que uno mismo experimenta. Digo esto porque he advertido que ahora tú y yo sentimos, *d* precisamente, el mismo afecto; somos dos y cada uno de nosotros ama a dos objetos: yo a Alcibíades [52], hijo de Cli-

[52] Alcibíades, famoso político ateniense (450-404). Es imposible es-

nias, y a la filosofía; tú a los dos Demos, al de Atenas[53] y al hijo de Pirilampes. Me doy cuenta de que en ninguna ocasión, aunque eres hábil, puedes oponerte a lo que dicen tus amores, ni a sus puntos de vista, sino que te dejas
e llevar por ellos de un lado a otro. En la Asamblea, si expresas tu parecer y el pueblo de Atenas dice que no es así, cambias de opinión y dices lo que él quiere; también respecto a ese bello joven, el hijo de Pirilampes, te sucede otro tanto. En efecto, no eres capaz de hacer frente a las determinaciones ni a las palabras de los que amas, hasta el punto de que si, al decir tú lo que continuamente dices a causa de ellos, alguien se extrañara de que es absurdo, quizá le dirías, si quisieras decir la verdad, que si no ha-
482a cen que tus amores dejen de decir esas palabras, jamás podrás cesar tú de hablar así.

Pues bien, piensa que es necesario oír de mí palabras semejantes, y no te extrañe que yo diga lo que he dicho, antes bien, impide que la filosofía, que es mi amor, lo diga. Pues dice, querido amigo, lo que ahora me has oído, y es para mí mucho menos impulsiva que los otros amores. Porque este hijo de Clinias cada vez dice algo distinto; al contrario, la filosofía dice siempre lo mismo. Dice
b lo que ahora te ha causado extrañeza, pues tú mismo has asistido a la conversación. En consecuencia, o refútala, como decía antes, y demuestra que cometer injusticia y

bozar aquí los rasgos de esta interesante personalidad. Pasó su juventud en casa de su tutor, Pericles. Fue discípulo y amigo de Sócrates. Desde 420 hasta 406, años decisivos de la guerra del Peloponeso, fue el motor de toda la política de Atenas: coalición con Argos, expedición a Sicilia, revolución de los Cuatrocientos, etc. Huido de Atenas aconsejó militarmente a Esparta, primero, y a Persia, después. Volvió a Atenas con todos los honores en 407, pero fue desterrado de nuevo.

[53] Platón indica de esta sencilla manera que el nuevo interlocutor de Sócrates es un político. Demo, hijo de Pirilampes, de quien habla Aristófanes (*Avispas* 97), era hermanastro de Platón, pues Pirilampes fue el segundo marido de Perictíone. El personaje lleva como nombre propio el de la palabra *dêmos* «pueblo». El amor homosexual hacia los varones jóvenes era muy frecuente.

no sufrir el castigo, cuando se es culpable, no es el mayor de todos los males, o si dejas esto sin refutar, por el perro, el dios de los egipcios [54], Calicles mismo, oh Calicles, no estará de acuerdo contigo, sino que disonará de ti durante toda la vida. Sin embargo, yo creo, excelente amigo, que es mejor que mi lira esté desafinada y que desentone de mí, e igualmente el coro que yo dirija, y que muchos hombres no estén de acuerdo conmigo y me con- *c* tradigan, antes de que yo, que no soy más que uno, esté en desacuerdo conmigo mismo y me contradiga.

CAL. — Me parece, Sócrates, que en las conversaciones te comportas fogosamente, como un verdadero orador popular, y ahora usas este lenguaje porque Polo ha sufrido el mismo inconveniente que Gorgias sufrió contigo y que Polo le inculpó. En efecto, decía Polo [55] que tú preguntaste a Gorgias si, en el caso de que un discípulo acudiera *d* a él deseando aprender retórica sin conocer qué es lo justo, él le enseñaría esto. Gorgias dijo que sí se lo enseñaría, sintiendo vergüenza en decir que no, a causa de la costumbre de los hombres, que se indignarían si alguien dijera que no puede enseñar qué es lo justo. Que, en virtud de esta concesión, se vio obligado Gorgias a contradecirse y que esto es lo que a ti te agrada. En esta ocasión, Polo se rió de ti con razón, según creo. Ahora, por su parte, el propio Polo ha experimentado lo mismo que Gorgias, y por esta misma razón no apruebo que Polo te concediera que cometer injusticia es más feo que sufrirla. En efecto, a consecuencia de esta concesión, también a él le has *e* embarullado en la discusión y le has cerrado la boca por no atreverse a decir lo que pensaba. Pues en realidad tú, Sócrates, diciendo que buscas la verdad llevas a extremos enojosos y propios de un orador demagógico la conversa-

[54] La precisión «el dios de los egipcios» que hace Sócrates al juramento «por el perro», corriente en él, está referida al dios Anubis, representado con cabeza de perro.

[55] Véase 461b.

ción sobre lo que no es bello por naturaleza y sí por ley[56].

En la mayor parte de los casos son contrarias entre sí la naturaleza y la ley; así pues, si alguien por vergüenza
483a no se atreve a decir lo que piensa, se ve obligado a contradecirse. Sin duda, tú te has percatado de esta sutileza y obras de mala fe en las discusiones, y si alguien está hablando desde el punto de vista de la ley, tú le interrogas desde el punto de vista de la naturaleza, y si habla de la naturaleza, le preguntas sobre la ley. Como acabas de hacer en lo de cometer injusticia y sufrirla. Al hablar Polo de lo que es más feo con arreglo a la ley, tú tomaste el razonamiento con arreglo a la naturaleza.

En efecto, por naturaleza es más feo todo lo que es más desventajoso, por ejemplo, sufrir injusticia; pero por ley
b es más feo cometerla. Pues ni siquiera esta desgracia, sufrir la injusticia, es propia de un hombre, sino de algún esclavo para quien es preferible morir a seguir viviendo y quien, aunque reciba un daño y sea ultrajado, no es capaz de defenderse a sí mismo ni a otro por el que se interese. Pero, según mi parecer, los que establecen las leyes son los débiles y la multitud. En efecto, mirando a sí mismos y a su propia utilidad establecen las leyes, disponen
c las alabanzas y determinan las censuras. Tratando de atemorizar a los hombres más fuertes y a los capaces de poseer mucho, para que no tengan más que ellos, dicen que adquirir mucho es feo e injusto, y que eso es cometer injusticia: tratar de poseer más que los otros. En efecto, se sienten satisfechos, según creo, con poseer lo mismo siendo inferiores.

Por esta razón, con arreglo a la ley se dice que es injusto y vergonzoso tratar de poseer más que la mayoría

---

[56] Calicles establece la distinción entre naturaleza *(phýsis)* y ley *(nómos)*, corriente entre los sofistas. Véanse *Rep.* 358 e; *Protág.* 322d y 337c; *Critón* 50 y *Leyes* 626a.

y a esto llaman cometer injusticia. Pero, según yo creo,
la naturaleza misma demuestra que es justo que el fuerte d
tenga más que el débil y el poderoso más que el que no
lo es. Y lo demuestra que es así en todas partes, tanto en
los animales como en todas las ciudades y razas humanas,
el hecho de que de este modo se juzga lo justo: que
el fuerte domine al débil y posea más. En efecto, ¿en qué
clase de justicia se fundó Jerjes para hacer la guerra a
Grecia, o su padre a los escitas, e igualmente, otros infinitos
casos que se podrían citar? Sin embargo, a mi jui- e
cio, estos obran con arreglo a la naturaleza de lo justo,
y también, por Zeus, con arreglo a la ley de la naturaleza.
Sin duda, no con arreglo a esta ley que nosotros establecemos,
por la que modelamos a los mejores y más fuertes
de nosotros, tomándolos desde pequeños, como a leones,
y por medio de encantos y hechizos los esclavizamos, di-
ciéndoles que es preciso poseer lo mismo que los demás 484a
y que esto es lo bello y lo justo.

Pero yo creo que si llegara a haber un hombre con índole
apropiada [57], sacudiría, quebraría y esquivaría todo
esto, y pisoteando nuestros escritos, engaños, encantamientos
y todas las leyes contrarias a la naturaleza, se sublevaría
y se mostraría dueño este nuestro esclavo, y en-
tonces resplandecería la justicia de la naturaleza. Me b
parece que también Píndaro indica lo mismo que yo en
el canto en el que dice:

la ley, reina de todos [58]
de los mortales y de los inmortales;

y ella, además, añade:

[57] Aparece aquí claramente un esbozo de la teoría del superhombre.

[58] El fragmento de una obra perdida de Píndaro debe ser interpretado con escaso apoyo textual. Tampoco Calicles recuerda el texto con exactitud, según el escoliasta de PÍNDARO, *Nem.* 9, 35.

...conduce, justificándola, la mayor violencia,
con su mano omnipotente; me fundo
en los trabajos de Heracles[59], *puesto que sin pagarlas...,*

así dice poco más o menos, pues no sé el canto, pero dice que, sin comprarlas y sin que se las diera Gerión, se llevó
c sus vacas[60], en la idea de que esto es lo justo por naturaleza: que las vacas y todos los demás bienes de los inferiores y los débiles sean del superior y del más poderoso.

Asi pues, ésta es la verdad y lo reconocerás si te diriges a cosas de mayor importancia, dejando ya la filosofía. Ciertamente, Sócrates, la filosofía tiene su encanto si se toma moderadamente en la juventud; pero si se insiste en ella más de lo conveniente es la perdición de los hombres[61]. Por bien dotada que esté una persona, si sigue filosofando después de la juventud, necesariamente
d se hace inexperta de todo lo que es preciso que conozca el que tiene el propósito de ser un hombre esclarecido y bien considerado. En efecto, llegan a desconocer las leyes que rigen la ciudad, las palabras que se deben usar para tratar con los hombres en las relaciones privadas y públicas y los placeres y pasiones humanos; en una palabra, ignoran totalmente las costumbres. Así pues, cuan-
e do se encuentran en un negocio privado o público, resultan ridículos, del mismo modo que son ridículos, a mi juicio, los políticos cuando, a su vez, van a vuestras conversaciones y discusiones. En efecto, sucede lo que dice Eurípides[62]: *brillante es cada uno en aquello y hacía aquello se apresura,*

---

[59] Heracles, hijo de Zeus y de Alcmena. Fue siempre perseguido por Hera. Tuvo que soportar numerosos trabajos de los que han quedado doce como famosos. Fue el más popular y el más venerado de todos los héroes.

[60] Una de las empresas de Heracles, el robo en el lejano occidente de las vacas de Gerión, gigante de tres cuerpos a quien dio muerte.

[61] Platón cita esta opinión del vulgo en otras de sus obras. Cf. *Fedón* 64a; *Rep.* 487c.

[62] Pasaje de la *Antíopa* de Eurípides, obra que conocemos sólo por

dedicando la mayor parte del día a eso
en lo que él se supera a sí mismo;

pero donde se encuentra inhábil de allí huye y desprecia 485a aquello, mientras que alaba lo otro por amor de sí mismo, creyendo que así hace su propio elogio.

En cambio, yo creo que lo más razonable es tomar parte en ambas cosas; está muy bien ocuparse de la filosofía en la medida en que sirve para la educación, y no es desdoro filosofar mientras se es joven; pero, si cuando uno es ya hombre de edad aún filosofa, el hecho resulta ridículo, Sócrates, y yo experimento la misma impresión ante los que filosofan que ante los que pronuncian mal y ju- b guetean. En efecto, cuando veo jugar y balbucear a un niño que por su edad debe aún hablar así, me causa alegría y me parece gracioso, propio de un ser libre y adecuado a su edad. Al contrario, cuando oigo a un niño pronunciar con claridad me parece algo desagradable, me irrita el oído y lo juzgo propio de un esclavo. En cambio, cuando se oye a un hombre pronunciar mal o se le ve juguetean- c do, resulta ridículo, degradado y digno de azotes. Esta misma impresión experimento también respecto a los que filosofan. Ciertamente, viendo la filosofía en un joven me complazco, me parece adecuado y considero que este hombre es un ser libre; por el contrario, el que no filosofa me parece servil e incapaz de estimarse jamás digno de algo bello y generoso. Pero, en cambio, cuando veo a un d hombre de edad que aún filosofa y que no renuncia a ello, creo, Sócrates, que este hombre debe ser azotado. Pues, como acabo de decir, le sucede a éste, por bien dotado que esté, que pierde su condición de hombre al huir de los lugares frecuentados de la ciudad y de *las asambleas don-*

fragmentos. En una de sus escenas los dos hermanos gemelos examinan dos modos de vida: la activa, preferida por Zeto, y la de Anfión, dedicada a la poesía y a la música.

de, como dijo el poeta[63], *los hombres se hacen ilustres*, y
al vivir el resto de su vida oculto en un rincón, susurran-
e do con tres o cuatro jovenzuelos, sin decir jamás nada no-
ble, grande y conveniente.

Yo, Sócrates, siento bastante amistad por ti; así pues,
estoy muy cerca de experimentar lo que Zeto respecto a
Anfión, el personaje de Eurípides del que he hablado. Tam-
bién a mí se me ocurre decirte lo mismo que aquél a su
hermano: «Te descuidas, Sócrates[64] de lo que debes ocu-
parte y disfrazas un alma tan noble con una apariencia
486a infantil, y no podrías expresar la frase adecuada en las
deliberaciones de justicia, no dirías con firmeza algo con-
veniente y persuasivo ni tomarías una decisión audaz en
favor de otro.» En verdad, querido Sócrates —y no te irri-
tes conmigo, pues voy a hablar en interés tuyo—, ¿no te
parece vergonzoso estar como creo que te encuentras tú
y los que sin cesar llevan adelante la filosofía?[65].

Pues si ahora alguien te toma a ti, o a cualquier otro
como tú, y te lleva a la prisión diciendo que has cometido
un delito, sin haberlo cometido, sabes que no podrías va-
b lerte tú mismo, sino que te quedarías aturdido y boquia-
bierto sin saber qué decir, y ya ante el tribunal, aunque
tu acusador fuera un hombre incapaz y sin estimación,
serías condenado a morir si quisiera proponer contra ti
la pena de muerte. Y bien, *¿qué sabiduría es esta*, Sócra-
tes, *si un arte toma a un hombre bien dotado y le hace
inferior*[66] sin que sea capaz de defenderse a sí mismo ni
de salvarse de los más graves peligros oi de salvar a nin-
gún otro, antes bien, quedando expuesto a ser despojado
c por sus enemigos de todos sus bienes y a vivir, en fin, des-

---

[63] Véase Homero, *Ilíada* IX 441.

[64] Calicles adapta a este momento las palabras de Zeto a Anfión.

[65] Sobre la situación del filósofo frente a la vida activa, véanse *Teet.* 173c y ss. y *Rep.* 517e.

[66] Calicles, en esta primera intervención, toma continuamente pasajes de la *Antíopa* de Eurípides.

preciado en la ciudad? A un hombre así, aunque sea un poco duro decirlo, es posible abofetearlo impunemente. Pero, amigo, hazme caso: *cesa de argumentar, cultiva el buen concierto de los negocios* y cultívalo en lo que te dé reputación de hombre sensato; *deja a otros esas ingeniosidades*, que, más bien, es preciso llamar insulseces o charlatanerías, *por las que habitarás en una casa vacía*; imita,
no a los que discuten esas pequeñeces, sino a los que tie- *d*
nen riqueza, estimación y otros muchos bienes.

Sóc. — Si mi alma fuera de oro, Calicles, ¿no crees que me sentiría contento al encontrar alguna de esas piedras con las que prueban el oro, la mejor posible, a la que aproximando mi alma, si la piedra confirmara que está bien cultivada, yo sabría con certeza que me hallo en buen estado y que no necesito otra comprobación?

Cal. — ¿Y por qué me preguntas eso, Sócrates? *e*

Sóc. — Voy a decírtelo. Creo que ahora, al encontrarte a ti, he encontrado tal hallazgo.

Cal. — ¿Por qué?

Sóc. — Estoy seguro de que, en lo que tú estés de acuerdo conmigo sobre lo que mi alma piensa, eso es ya la ver-
dad misma. Pues observo que el que va a hacer una com- 487*a*
probación suficiente sobre si un alma vive rectamente o no, ha de tener tres cosas que tú tienes: ciencia, benevolencia y decisión para hablar. En efecto, yo encuentro a muchos que no son capaces de probarme porque no son sabios como tú; otros son ciertamente sabios, pero no quieren decirme la verdad porque no tienen interés por mí, como tú lo tienes. Estos dos forasteros, Gorgias y Polo,
son sabios y amigos míos; pero les falta decisión para ha- *b*
blar y son más vergonzosos de lo que conviene. ¿Y cómo no? Han llegado a tal grado de timidez, que, por vergüenza, ha osado cada uno de ellos contradecirse a sí mismo en presencia de muchas personas y sobre asuntos de máxima importancia. En cambio, tú tienes todo lo que los

demás no tienen; estás suficientemente instruido [67], como podrían confirmar muchos atenienses, y estás bien dispuesto hacia mí.

¿En qué me fundo para afirmar esto? Voy a decírtelo.
c Yo sé, Calicles, que vosotros cuatro os habéis hecho socios en el cultivo de la sabiduría: tú, Tisandro de Afidna, Andrón [68], hijo de Androción, y Nausicides de Colarges. En cierta ocasión, os oí deliberar sobre hasta qué punto se debe cultivar la sabiduría, y sé que prevaleció entre vosotros, poco más o menos, la opinión de no esforzarse en filosofar hasta la perfección; más bien, por el contrario,
d os exhortasteis recíprocamente a tener cuidado de no destruiros sin advertirlo, al llegar a ser más sabios de lo conveniente. Por tanto, cuando te oigo aconsejarme lo mismo que a tus mejores amigos, tengo una prueba suficiente de que, en verdad, eres amigo mío. Y en cuanto a que eres capaz de hablar libremente y sin avergonzarte, tú mismo lo afirmas y las palabras que acabas de pronunciar coinciden contigo.

Evidentemente, sobre estas cuestiones la situación está
e ahora así. Si en la conversación tú estás de acuerdo conmigo en algún punto, este punto habrá quedado ya suficientemente probado por mí y por ti, y ya no será preciso someterlo a otra prueba. En efecto, jamás lo aceptarías, ni por falta de sabiduría, ni porque sientas excesiva vergüenza, ni tampoco lo aceptarías intentando engañarme, pues eres amigo mío, como tú mismo dices. Por consiguiente, la conformidad de mi opinión con la tuya será ya,

[67] Irónica alusión a las numerosas citas (Píndaro, Homero, Eurípides) que Calicles ha introducido en su intervención.

[68] Andrón, hijo de Androción, es mejor conocido que los otros dos amigos de Calicles. Platón lo presenta, en *Protág.* 315c, entre los jóvenes que rodean a Hipias. Formó parte de los Cuatrocientos. Parece que a la caída de la oligarquía denunció a Antifonte. A Nausicides lo nombran Aristófanes, en *Asambleístas* 426, y Jenofonte, en *Mem.* II 7, 6. Poseía un rico negocio de molienda de granos. Parece que también Tisandro era hombre de situación económica floreciente.

realmente, la consumación de la verdad. Es el más bello de todos, Calicles, el examen de estas cuestiones sobre las que tú me has censurado: cómo debe ser un hombre y qué debe practicar y hasta qué grado en la vejez y en la juven- 488a
tud. Pues si en algo yo no obro rectamente en mí modo de vivir, ten la certeza de que no yerro intencionadamente, sino por mi ignorancia. Así pues, ya que has empezado a amonestarme, no me abandones y muéstrame suficientemente qué es eso en lo que debo ocuparme y de qué modo puedo llegar a ello. Y si encuentras que yo ahora estoy de acuerdo contigo y que, después, no hago aquello mismo en lo que estuve de acuerdo, considera que soy enteramente estúpido y no me des ya más consejos, en la se- b
guridad de que no soy digno de nada. Repíteme desde el principio: ¿cómo decís que es lo justo con arreglo a la naturaleza Píndaro y tú? ¿No es que el más poderoso arrebate los bienes del menos poderoso, que domine el mejor al inferior y que posea más el más apto que el inepto? ¿Acaso dices que lo justo es otra cosa, o he recordado bien?

CAL. — Eso decía antes y ahora lo repito.

SÓC. — Pero ¿llamas tú a la misma persona indistintamente mejor y más poderosa? Pues tampoco antes pude c
entender qué decías realmente. ¿Acaso llamas más poderosos a los más fuertes, y es preciso que los débiles obedezcan al más fuerte, según me parece que manifestabas al decir que las grandes ciudades atacan a las pequeñas con arreglo a la ley de la naturaleza, porque son más poderosas y más fuertes, convencido de que son la misma cosa más poderoso, más fuerte y mejor, o bien es posible ser mejor y, al mismo tiempo, menos poderoso y más débil, o, por otra parte, ser más poderoso, pero ser peor, o bien es la misma definición la de mejor y mas poderoso? d
Explícame con claridad esto. ¿Es una misma cosa, o son cosas distintas más poderoso, mejor y más fuerte?

CAL. — Pues bien, te digo claramente que son la misma cosa.

Sóc. — ¿No es cierto que la multitud es, por naturaleza, más poderosa que un solo hombre? Sin duda ella le impone las leyes, como tú decías ahora.

CAL. — ¿Cómo no?

Sóc. — Entonces las leyes de la multitud son las de los más poderosos.

CAL. — Sin duda.

e Sóc. — ¿No son también las de los mejores? Pues los más poderosos son, en cierto modo, los mejores, según tú dices.

CAL. — Sí.

Sóc. — ¿No son las leyes de éstos bellas por naturaleza, puesto que son ellos más poderosos?

CAL. — Sí.

Sóc. — Así pues, ¿no cree la multitud, como tú decías ahora, que lo justo es conservar la igualdad y que es más
489a vergonzoso cometer injusticia que recibirla? ¿Es así o no? Y procura no ser atrapado aquí tú también por vergüenza. ¿Cree o no cree la multitud que lo justo es conservar la igualdad y no poseer uno más que los demás, y que es más vergonzoso cometer injusticia que recibirla? No te niegues a contestarme a esto, Calicles, a fin de que, si estás de acuerdo conmigo, mi opinión quede respaldada ya por ti, puesto que la comparte un hombre capaz de discernir.

CAL. — Pues bien, la multitud piensa así.

Sóc. — Luego no sólo por ley es más vergonzoso come-
b ter injusticia que recibirla y se estima justo conservar la igualdad, sino también por naturaleza. Por consiguiente, es muy posible que no dijeras la verdad en tus anteriores palabras, ni que me acusaras con razón, al decir que son cosas contrarias la ley y la naturaleza y que, al conocer yo esta oposición, obro de mala fe en las conversaciones y si alguien habla con arreglo a la naturaleza lo refiero

a la ley, y si habla con arreglo a la ley lo refiero a la naturaleza.

CAL. — Este hombre no dejará de decir tonterías. Dime, Sócrates, ¿no te avergüenzas a tu edad de andar a la caza de palabras y de considerar como un hallazgo el que c alguien se equivoque en un vocablo? En efecto, ¿crees que yo digo que ser más poderoso es distinto de ser mejor? ¿No te estoy diciendo hace tiempo que para mí es lo mismo mejor y más poderoso? ¿O crees que digo que, si se reúne una chusma de esclavos y de gentes de todas clases, sin ningún valer, excepto quizá ser más fuertes de cuerpo, y dicen algo, esto es ley?

SÓC. — Bien, sapientísimo Calicles; ¿es eso lo que dices?

CAL. — Exactamente.

SÓC. — Pues bien, afortunado amigo, también yo ven- d go sospechando hace tiempo que es a eso a lo que tú llamas más poderoso, y te pregunto porque deseo afanosamente saber con claridad lo que quieres decir. Pues, sin duda, tú no consideras que dos juntos son mejores que uno solo, ni a tus esclavos mejores que tú mismo porque sean más fuertes que tú. Sin embargo, di, comenzando de nuevo, ¿qué entiendes por los mejores, puesto que no son los más fuertes? Y, admirable Calicles, enséñame con más dulzura para que no me marche de tu escuela.

CAL. — Te burlas, Sócrates. e

SÓC. — Por Zeto[69], Calicles, del cual te has servido ahora para dirigirme tantas ironías. Pero, vamos, ¿quiénes dices que son los mejores?

CAL. — Los más aptos.

SÓC. — ¿No ves que tú mismo dices palabras, pero no explicas nada? ¿No vas a decir si llamas mejores y más poderosos a los de mejor juicio o a otros?

CAL. — Sí, por Zeus, a éstos me refiero exactamente.

---

[69] Véanse 484e, 485e y la n. 62.

490a SÓC. — En efecto, muchas veces una persona de buen juicio es más poderosa, según tus palabras, que innumerables insensatos y es preciso que éste domine y que los otros sean dominados, y que quien domina posea más que los dominados. Me parece que quieres decir esto —y no ando a la caza de palabras—, si dices que uno solo es más poderoso que un gran número de hombres.

CAL. — Pues esto es lo que digo. Sin duda, creo que eso es lo justo por naturaleza, que el mejor y de más juicio gobierne a los menos capaces y posea más que ellos.

b SÓC. — Deténte ahí; ¿qué irás a decir ahora? Supongamos que estamos en un mismo lugar, como ahora, muchas personas reunidas, que tenemos en común muchos alimentos y bebidas y que somos de todas las condiciones: unos fuertes, otros débiles, y que uno de nosotros es de mejor juicio acerca de esto por ser médico, pero que, como es natural, es más fuerte que unos y más débil que otros; ¿no es cierto que éste, por ser de mejor juicio que nosotros, será mejor y más poderoso respecto a esto?

CAL. — Sin duda.

SÓC. — ¿Habrá de tener, entonces, más parte de estos alimentos que nosotros, porque es mejor, o bien, por tener el mando, es preciso que reparta todo, pero que en el consumo y empleo de ello para su propio cuerpo no tome en exceso, si no quiere sufrir daño, sino que tome más que unos y menos que otros, y si es precisamente el más débil de todos, no tendrá el mejor menos que todos? ¿No es así, amigo?

CAL. — Hablas de alimentos, de bebidas, de médicos,
d de tonterías. Yo no digo eso.

SÓC. — ¿Acaso no llamas mejor al de más juicio? Di sí o no.

CAL. — Sí.

SÓC. — ¿Y no es preciso que el mejor tenga más?

CAL. — Pero no alimentos ni bebidas.

Sóc. — Ya comprendo. ¿Quizá vestidos, y es preciso que el tejedor más hábil tenga el manto más grande y que pasee con los vestidos más numerosos y bellos?

Cal. — ¿De qué vestidos hablas?

Sóc. — Pues bien, respecto al calzado, es evidente que debe tener más el de más juicio para esto y el mejor. Qui- e
zá es preciso que el zapatero ande llevando puesto más calzado y de mayor tamaño que nadie.

Cal. — ¿Qué calzado es ese? Insistes en decir tonterías.

Sóc. — Pues si no te refieres a esto, quizá sea a esto otro; por ejemplo, el agricultor de buen juicio para el cultivo de la tierra y, además, bueno y honrado ¿no debe quizá tener más parte de las semillas y usar para sus terrenos la mayor cantidad posible de ellas?

Cal. — ¡Siempre diciendo lo mismo, Sócrates!

Sóc. — No sólo lo mismo, Calicles, sino también sobre las mismas cosas.

Cal. — Por los dioses, no cesas, en suma, de hablar con- 491a
tinuamente de zapateros, cardadores, cocineros y médicos, como si nuestra conversación fuera acerca de esto.

Sóc. — Así pues, ¿no vas a decir acerca de qué cosas el más poderoso y de mejor juicio tiene con justicia mayor parte que los demás? ¿O, sin decirlo tú mismo, no permitirás que yo lo sugiera?

Cal. — Estoy diciéndolo desde hace tiempo. En primer lugar, hablo de los más poderosos, que no son los zapateros ni los cocineros, sino los de buen juicio para el gobier- b
no de la ciudad y el modo como estaría bien administrada, y no solamente de buen juicio, sino además decididos, puesto que son capaces de llevar a cabo lo que piensan, y que no se desaniman por debilidad de espíritu.

Sóc. — ¿Te das cuenta, excelente Calicles, de que no es lo mismo lo que tú me reprochas a mí y lo que yo te reprocho a ti? En efecto, tú aseguras que yo digo siempre las mismas cosas y me censuras por ello; yo por el contrario, te censuro porque jamás dices lo mismo sobre las

mismas cosas, sino que primero has afirmado que los me-
c jores y los más poderosos son los más fuertes; después, que los de mejor juicio, y ahora, de nuevo, vienes con otra definición: llamas más poderosos y mejores a los más decididos. Pero, amigo, acaba ya de decir a quiénes llamas realmente mejores y más poderosos y respecto a qué.

CAL. — Ya he dicho que a los de buen juicio para el gobierno de la ciudad y a los decididos. A éstos les corres-
d ponde regir las ciudades, y lo justo es que ellos tengan más que los otros, los gobernantes más que los gobernados.

SÓC. — Pero ¿y respecto a sí mismos, amigo? ¿Se dominan o son dominados?

CAL. — ¿Qué quieres decir?

SÓC. — Hablo de que cada uno se domine a sí mismo; ¿o no es preciso dominarse a sí mismo, sino sólo dominar a los demás?

CAL. — ¿Qué entiendes por dominarse a sí mismo?

SÓC. — Bien sencillo, lo que entiende la mayoría: ser
e moderado y dueño de sí mismo y dominar las pasiones y deseos que le surjan.

CAL. — ¡Qué amable eres, Sócrates! Llamas moderados a los idiotas.

SÓC. — ¿Cómo? Todo el mundo puede darse cuenta de que no digo eso.

CAL. — Precisamente eso es lo que dices, Sócrates. Pues ¿cómo podría ser feliz un hombre si es esclavo de algo? Al contrario, lo bello y lo justo por naturaleza es lo que yo te voy a decir con sinceridad, a saber: el que quiera vivir rectamente debe dejar que sus deseos se hagan tan grandes como sea posible, y no reprimirlos, sino, que, sien-
492a do los mayores que sea posible, debe ser capaz de satisfacerlos con decisión e inteligencia y saciarlos con lo que en cada ocasión sea objeto de deseo. Pero creo yo que esto no es posible para la multitud; de ahí que, por vergüenza, censuren a tales hombres, ocultando de este modo su propia impotencia; afirman que la intemperancia es des-

honrosa, como yo dije antes, y esclavizan a los hombres más capaces por naturaleza y, como ellos mismos no pueden procurarse la plena satisfacción de sus deseos, alaban la moderación y la justicia a causa de su propia debi- b
lidad. Porque para cuantos desde el nacimiento son hijos de reyes o para los que, por su propia naturaleza, son capaces de adquirir un poder, tirania o principado, ¿qué habría, en verdad, más vergonzoso y perjudicial que la moderación y la justicia, si pudiendo disfrutar de sus bienes, sin que nadie se lo impida, llamaran para que fueran sus dueños a la ley, los discursos y las censuras de la multitud? ¿Cómo no se habrían hecho desgraciados por la be- c
lla apariencia de la justicia y de la moderación, al no dar más a sus amigos que a sus enemigos, a pesar de gobernar en su propia ciudad? Pero, Sócrates, esta verdad que tú dices buscar es así: la molicie, la intemperancia y el libertinaje, cuando se les alimenta, constituyen la virtud y la felicidad; todas esas otras fantasías y convenciones de los hombres contrarias a la naturaleza son necedades y cosas sin valor.

Sóc. — Te entregas a la discusión, Calicles, con una no- d
ble franqueza. En efecto, manifiestamente ahora estás diciendo lo que los demás piensan, pero no quieren decir. Por tanto, te suplico que de ningún modo desfallezcas a fin de que en realidad quede completamente claro cómo hay que vivir. Y dime, ¿afirmas que no se han de reprimir los deseos, si se quiere ser como se debe ser, sino que, permitiendo que se hagan lo más grandes que sea posible, hay que procurarles satisfacción de donde quiera que sea, y que en esto consiste la virtud? e

Cal. — Eso afirmo, ciertamente.

Sóc. — Luego no es razonable decir que son felices los que no necesitan nada.

Cal. — De este modo las piedras y los muertos serían felicísimos.

Sóc. — Sin embargo, es terrible la vida de los que tú dices. No me extrañaría que Eurípides dijera la verdad en estos versos [70]:

¿quién sabe si vivir es morir
y morir es vivir?,

493a y que quizá en realidad nosotros estemos muertos. En efecto, he oído decir a un sabio que nosotros ahora estamos muertos, que nuestro cuerpo es un sepulcro [71] y que la parte del alma en la que se encuentran las pasiones es de tal naturaleza que se deja seducir y cambia súbitamente de un lado a otro. A esa parte del alma, hablando en alegoría y haciendo un juego de palabras, cierto hombre ingenioso [72], quizá de Sicilia o de Italia, la llamó tonel, a causa de su docilidad y obediencia, y a los insensatos los
b llamó no iniciados; decía que aquella parte del alma de los insensatos en que se hallan las pasiones, fijando la atención en lo irreprimido y descubierto de ella, era como un tonel agujereado aludiendo a su carácter insaciable [73]. Éste, Calicles, al contrario que tú, expresa la opinión de que en el Hades —se refiere a lo invisible— tendrían el colmo de la desgracia los no iniciados y llevarían agua al tonel agujereado con un cedazo igualmente agujereado. Dice, en efecto, según manifestaba el que me
c lo refirió, que el cedazo es el alma; y comparó el alma de

---

[70] En la tragedia *Frixo* o en *Polido*. Aristófanes ridiculiza dos veces esta frase en *Ranas* 1082 y 1477 ss. La idea original se atribuye a Heráclito.

[71] La comparación entre *sôma* (cuerpo) y *sêma* (tumba) se hace más sensible en griego, donde sólo varía el timbre de la vocal primera de la palabra.

[72] El «hombre ingenioso» al que alude Sócrates era, probablemente, un pitagórico o un órfico de la escuela que florecía en el sur de Italia.

[73] Hay en el texto griego un juego de palabras de sonido próximo y significación distinta: *pithanón* (dócil) y *píthon* (tonel), *anoétous* (insensatos) y *amyétous* (no iniciados) —por su etimología (no cerrados)—, *Hádēs* (Hades) y *aeidés* (invisible). No es posible conservar en la traducción estas semejanzas.

los insensatos a un cedazo porque está agujereada, ya que
no es capaz de retener nada por incredulidad y por olvi-
do. Estas comparaciones son, probablemente, absurdas;
sin embargo, dan a entender lo que yo deseo demostrar-
te, si de algún modo soy capaz de ello, para persuadirte
a que cambies de opinión y a que prefieras, en vez de una
vida de insaciedad y desenfreno, una vida ordenada que
tenga suficiente y se dé por satisfecha siempre con lo que
tiene. Pero ¿te persuado en algo y cambias de opinión en
el sentido de que los moderados son más felices que los *d*
desenfrenados o no vas a cambiar en nada, por más que
te refiera otras muchas alegorías semejantes?

CAL. — Más verdad es lo último, Sócrates.

SÓC. — Veamos; voy a exponerte otra imagen proceden-
te de la misma escuela que la anterior. Examina, pues, si
lo que dices acerca de cada uno de los géneros de vida,
el del moderado y el del disoluto, no sería tal como si hu-
biera dos hombres que tuviese cada uno de ellos muchos
toneles, y los del primero estuviesen sanos y cabales, el
uno lleno de vino, el otro de miel, el otro de leche y otros *e*
muchos de otros varios líquidos, y que estos líquidos an-
duviesen escasos y sólo se pudiesen conseguir con muchas
y arduas diligencias; este hombre, después de llenar los
toneles, ni echaría ya más líquido en ellos, ni volvería a
preocuparse, sino que quedaría tranquilo con respecto a
ellos. Para el otro sujeto, sería posible adquirir los líqui-
dos como para el primero, aunque también con dificul-
tad; pero, teniendo sus recipientes agujereados y podri-
dos, se vería obligado a estarlos llenando constantemen- 494*a*
te, de día y de noche, o soportaría los más graves sufri-
mientos. Puesto que el género de vida de uno y otro es así,
¿acaso dices que el del disoluto es más feliz que el del mo-
derado? ¿Consigo con estos ejemplos persuadirte a que
admitas que la vida ordenada es mejor que la disoluta, o
no lo consigo?

CAL. — No me persuades, Sócrates. Para el de los toneles llenos, ya no hay placer alguno, pues eso es precisamente lo que antes llamaba vivir como una piedra; cuan-
b do los ha llenado, ni goza ni sufre. Al contrario, el vivir agradablemente consiste en derramar todo lo posible.

SÓC. — ¿No es preciso, si derrama mucho, que sea también mucho lo que sale y que sean grandes los orificios para los desagües?

CAL. — Sin duda.

SÓC. — Tú hablas de la vida de un alcaraván [74], pero no de la vida de un muerto ni de una piedra. Y dime, ¿quieres decir, por ejemplo, que es preciso tener hambre y, cuando se tiene hambre, comer?

CAL. — Sí, ciertamente.

c SÓC. — ¿Y tener sed y beber cuando se la tiene?

CAL. — Sí, y tener todos los demás deseos y, al tenerlos y ser capaz de satisfacerlos, gozar y vivir felizmente.

SÓC. — Muy bien, amigo; continúa como empezaste y procura no ceder por vergüenza. Es preciso, según parece, que tampoco yo me contenga por vergüenza. Dime, en primer lugar, si tener sarna, rascarse, con la posibilidad de rascarse cuanto se quiera, y pasar la vida rascándose es vivir felizmente.

d CAL. — ¡Qué absurdo eres, Sócrates, verdaderamente un orador demagógico!

SÓC. — Pues así, Calicles, he desconcertado a Polo y a Gorgias y les he hecho avergonzarse; pero es seguro que tú no te desconciertas ni te avergüenzas, porque eres decidido. Pero, simplemente, responde.

CAL. — Digo, pues, que incluso el que se rasca puede vivir plácidamente.

---

[74] En griego *charadriós*, probablemente un ave próxima al alcaraván o el mismo alcaraván *(charadrius oedicnemus)*, ave frecuente en el S. de Europa, sobre todo en el SE., desde la primavera hasta el otoño. En los crepúsculos despliega gran actividad para dar caza a los animales de que se alimenta. Su voracidad debía de ser proverbial.

Sóc. — ¿Si puede vivir plácidamente, puede vivir también felizmente?

Cal. — Sin duda.

Sóc. — ¿Si se rasca sólo la cabeza, o te sigo preguntando más? Piensa, Calicles, qué contestarás si te preguntan a continuación todas las cuestiones consiguientes a ésta. Y como resumen de ellas, ¿no es la vida de los disolutos terrible, vergonzosa y desgraciada? ¿O bien osarás decir que son felices si tienen abundantemente lo que desean? e

Cal. — ¿No te avergüenzas de llevar a tales extremos la conversación, Sócrates?

Sóc. — ¿La llevo yo a este punto, amigo mío, o el que dice así, simplemente, que los que gozan, de cualquier modo que gocen, son felices, y no distingue qué placeres son 495a buenos y qué otros son malos? [75]. Pero di aún otra vez, ¿afirmas que son la misma cosa placer y bien, o hay algún placer que no es bueno?

Cal. — Para que no me resulte una contradicción si digo que son distintos, afirmo que son la misma cosa.

Sóc. — Destruyes, Calicles, las bases de la conversación, y ya no puedes buscar bien la verdad conmigo si vas a hablar contra lo que piensas.

Cal. — Pues también tú haces lo mismo, Sócrates. b

Sóc. — Ciertamente, ni yo obro bien, si hago eso, ni tú tampoco. Pero, considera, Calicles, que quizá el bien no consista en gozar de cualquier modo, pues, si esto es así, resulta evidente que se producen todas las consecuencias vergonzosas que ahora he insinuado y otras muchas más.

Cal. — Según tú crees, Sócrates.

Sóc. — ¿Pero de verdad, Calicles, sostienes eso?

Cal. — Desde luego.

Sóc. — ¿Debemos, pues, examinarlo convencidos de c que hablas en serio?

Cal. — Totalmente.

Véase *Rep.* 505c.

Sóc. — Sea; puesto que te parece asi, contéstame con precisión. ¿Existe algo a lo que llamas ciencia?

Cal. — Sí.

Sóc. — ¿No hablabas ahora también de cierta valentía que hay junto con la ciencia? [76].

Cal. — Sí hablaba.

Soc. — ¿No es cierto que hablabas de dos cosas al distinguir la valentía de la ciencia?

Cal. — Sin duda.

Sóc. — ¿Y qué? ¿El placer y la ciencia son lo mismo o son cosas distintas?

d Cal. — Cosas distintas, sin duda, sapientísimo Sócrates.

Sóc. — ¿Y la valentía es distinta del placer?

Cal. — Pues ¿cómo no?

Sóc. — Tratemos, pues, de recordar esto, que Calicles Acarneo [77] ha dicho que el placer y el bien son la misma cosa, y que la ciencia y la valentía son distintas entre sí y distintas del bien.

Cal. — Y que Sócrates de Alópece no está de acuerdo con nosotros. ¿O está de acuerdo?

e Sóc. — No lo está; y creo que tampoco Calicles cuando se haya examinado a sí mismo sinceramente. Porque, dime, ¿no consideras que los que viven felizmente experimentan lo contrario que los desgraciados?

Cal. — Sí.

Sóc. — Por tanto, si estas situaciones son contrarias entre sí, ¿no es preciso que suceda con ellas lo que con la salud y la enfermedad? Pues, sin duda, un hombre no

---

[76] Véase, más arriba, 491b.

[77] Acarneo es el adjetivo que designa a los pertenecientes al demo de *Acharnai* el mayor demo de Ática. Para dejar constancia de una testificación, se añadía a la misma el nombre y el demo del testigo. Así, Sócrates indica el demo de Calicles y, a continuación, Calicles nombra a Sócrates precisando el demo a que éste pertenece.

está sano y enfermo al mismo tiempo, ni tampoco al mismo tiempo sale del estado de salud y del de enfermedad.

CAL. — ¿Qué quieres decir?

SÓC. — Por ejemplo, examina separadamente la parte del cuerpo que quieras. ¿Se puede padecer la enfermedad 496a
de los ojos cuyo nombre es oftalmía?

CAL. — ¿Cómo no?

SÓC. — Por supuesto que al mismo tiempo no pueden estar sanos los ojos.

CAL. — De ninguna manera.

SÓC. — ¿Qué sucede cuando se cura la oftalmía? ¿También, entonces, se pierde la salud de los ojos y, finalmente, se sale al mismo tiempo del estado de salud y del de enfermedad?

CAL. — En modo alguno.

SÓC. — Esto resultaría, en mi opinión, sorprendente y absurdo, ¿no es cierto?

CAL. — Por completo. b

SÓC. — Más bien, creo yo, toma uno y pierde el otro alternativamente.

CAL. — Así es.

SÓC. — ¿No sucede lo mismo con la fuerza y la debilidad?

CAL. — Sí.

SÓC. — ¿Y con la velocidad y la lentitud?

CAL. — Sin duda.

SÓC. — También los bienes y la felicidad y sus contrarios, los males y la desgracia, ¿no se toman alternativamente y alternativamente se pierden?

CAL. — Evidentemente.

SÓC. — Así pues, si encontramos dos cosas que se pue- c
dan perder y tener al mismo tiempo, es evidente que no podrían ser el bien y el mal. ¿Estamos de acuerdo en esto? Examínalo bien y contesta.

CAL. — Estoy completamente de acuerdo.

Sóc. — Volvamos a lo que hemos convenido antes. ¿Decías que tener hambre es agradable o penoso? Hablo del hambre en sí misma.

Cal. — Es penoso, pero comer cuando se tiene hambre es agradable.

d Sóc. — Ya comprendo; pero en todo caso el hecho de tener hambre es, en sí mismo, penoso, ¿no es así?

Cal. — Así es.

Sóc. — ¿No lo es también tener sed?

Cal. — Y mucho.

Sóc. — Por tanto, ¿sigo preguntando más, o estás de acuerdo en que toda necesidad y todo deseo es penoso?

Cal. — Estoy de acuerdo; no preguntes.

Sóc. — Bien; pero ¿no afirmas que beber cuando se tiene sed es agradable?

Cal. — Sí.

Sóc. — Y en el estado de que hablas, tener sed ¿no es indudablemente doloroso?

Cal. — Sí.

Sóc. — Pero ¿no es el beber la satisfacción de esa necesidad y un placer?

Cal. — Sí.

Sóc. — ¿No dices que en beber hay placer?

Cal. — Exactamente.

Sóc. — ¿Cuando se tiene sed?

Cal. — Sí.

Sóc. — ¿Con desazón por ella?

Cal. — Sí.

Sóc. — ¿Adviertes, pues, la conclusión? Dices que se siente dolor y placer al mismo tiempo si se bebe teniendo sed. ¿O es que estas dos sensaciones no se producen en el mismo lugar y tiempo, sea del cuerpo, sea del alma, según prefieras, pues en mi opinión no hay diferencia? ¿Es así, o no?

Cal. — Así es.

SÓC. — Pero, no obstante, dices que es imposible ser al mismo tiempo feliz y desgraciado.

CAL. — Lo digo, ciertamente. 497a

SÓC. — Y has admitido que es posible sentir placer y dolor al mismo tiempo.

CAL. — Eso parece.

SÓC. — Luego sentir placer no es ser feliz, ni sentir dolor ser desgraciado; por consiguiente, resulta el placer distinto del bien.

CAL. — No sé qué sofismas dices, Sócrates.

SÓC. — Sí lo sabes, pero finges no entender, Calicles; sigue aún adelante.

CAL. — ¿Qué tontería vas a decir?

SÓC. — Para que conozcas cuán sabio eres tú que me amonestas. Al mismo tiempo que cesamos de tener sed, b ¿no dejamos también de sentir placer en beber?

CAL. — No sé qué estás diciendo.

GOR. — No obres así de ningún modo, Calicles; al contrario, responde también en favor nuestro, para que pueda acabarse la conversación.

CAL. — Siempre es Sócrates el mismo, Gorgias; pregunta pequeñeces sin valor y pone a uno en evidencia.

GOR. — ¿Y qué te importa? No reside tu estimación de ningún modo en estas cuestiones; permite a Sócrates que argumente como quiera.

CAL. — Pregunta, pues, tú esas menudencias y mezquindades, puesto que le parece bien a Gorgias. c

SÓC. — Afortunado eres, Calicles, porque has sido iniciado en los grandes misterios [78] antes que en los pequeños; yo no creí que estuviera permitido; en todo caso, tomando la cuestión donde la dejaste, respóndeme si no cesa al mismo tiempo de tener sed y de sentir placer en beber.

---

[78] Ceremonia de iniciación que había que hacer en Eleusis al empezar el otoño, pero que debía ir precedida de la de iniciación en los «pequeños misterios», que se celebraba en Atenas al principio de la primavera.

CAL. — Sí.

SÓC. — ¿No se cesa también de tener hambre y de experimentar los demás deseos al mismo tiempo que cesan los placeres respectivos?

CAL. — Así es.

SÓC. — ¿No es cierto, pues, que al mismo tiempo ce-
d san los dolores y los placeres?

CAL. — Si.

SÓC. — Pero, sin embargo, no se dejan de tener al mismo tiempo los bienes y los males, según tú admitías antes; ¿no lo admites ahora?

CAL. — Si, ¿y qué?

SÓC. — Que no son la misma cosa, amigo, los bienes y los placeres, ni lo son los males y los dolores. Los unos se dejan de experimentar simultáneamente; los otros no, puesto que son distintos. En efecto, ¿cómo podrían ser la misma cosa los placeres y los bienes o los dolores y los males? Pero, si quieres, examínalo también de este otro modo; yo creo que ni aun así voy a estar de acuerdo con-
e tigo. Pon atención; ¿no llamas buenos a los buenos por la presencia de bondades, como bellos a aquellos en los que está presente la belleza?

CAL. — Sí.

SÓC. — ¿Y qué? ¿Llamas buenos a los insensatos y cobardes? Al menos, hace un momento, no; al contrario, llamabas buenos [79] a los decididos y a los de buen juicio. ¿O no llamas buenos a éstos?

CAL. — Sin ninguna duda.

SÓC. — ¿Y qué? ¿Has visto alguna vez gozar a un niño insensato?

CAL. — Sí.

SÓC. — ¿No has visto nunca gozar a un hombre insensato?

CAL. — Creo que sí. Pero ¿a qué viene eso?

---

[79] Véase 491b.

SÓC. — A nada, pero responde. 498a

CAL. — Sí, lo he visto.

SÓC. — ¿Has visto sufrir y gozar a un hombre sensato?

CAL. — Sí.

SÓC. — ¿Y quiénes sienten más el gozo y la aflicción, los sensatos o los insensatos?

CAL. — Creo que no hay gran diferencia.

SÓC. — Esto es suficiente. En la guerra, ¿has visto alguna vez a un hombre cobarde?

CAL. — ¿Cómo no?

SÓC. — ¿Y qué? Al retirarse los enemigos, ¿quiénes te parece que se alegran más, los cobardes o los valientes?

CAL. — Me parece que unos y otros se alegran mucho; b en todo caso, apenas hay diferencia.

SÓC. — No importa. Así pues, ¿se alegran también los cobardes?

CAL. — Muchísimo.

SÓC. — También los insensatos, según parece.

CAL. — Sí.

SÓC. — Pero cuando se acercan los enemigos, ¿sufren solamente los cobardes o también los valientes?

CAL. — Unos y otros.

SÓC. — ¿De igual modo?

CAL. — Más, quizá, los cobardes.

SÓC. — Y cuando se retiran los enemigos, ¿no se alegran más?

CAL. — Tal vez.

SÓC. — ¿No es cierto, pues, que sufren y se alegran los sensatos y los insensatos, los cobardes y los valientes, de manera aproximada, según afirmas, pero más los cobar- c des que los valientes?

CAL. — Sí.

SÓC. — Pero, por otro lado, ¿los sensatos y los valientes no son buenos, y los cobardes y los insensatos, malos?

CAL. — Sí.

SÓC. — Luego ¿sufren y gozan casi en la misma medida los buenos y los malos?

CAL. — Eso digo.

SÓC. — Así pues, ¿son casi igualmente buenos y malos los buenos y los malos? ¿O son incluso mejores los malos?

d CAL. — Por Zeus, no sé lo que dices.

SÓC. — ¿No sabes que, según afirmas, los buenos son buenos por la presencia de bienes, y los malos por la de males? ¿Y que los bienes son placeres y los males son dolores?

CAL. — Sí, lo sé.

SÓC. — ¿Luego los que gozan tienen bienes, esto es, placeres, puesto que gozan?

CAL. — ¿Cómo no?

SÓC. — ¿No son buenos por la presencia de bienes los que gozan?

CAL. — Sí.

SÓC. — Y los que sufren ¿no tienen males, esto es, dolores?

CAL. — Así es.

e SÓC. — ¿Sostienes aún que por la presencia de males son malos los malos, o ya no lo sostienes?

CAL. — Sí, lo sostengo.

SÓC. — En consecuencia, ¿son buenos los que gozan y malos los que sufren?

CAL. — Ciertamente.

SÓC. — Los que más, más, los que menos, menos, y los que igualmente, igualmente.

CAL. — Sí.

SÓC. — ¿No afirmas que gozan y sufren de modo aproximado los sensatos y los insensatos, los cobardes y los valientes, o incluso más aún los cobardes?

CAL. — Sí.

SÓC. — Reflexiona, pues, conmigo lo que resulta de nuestros razonamientos, pues dicen que es bello repetir

y considerar dos y tres veces las cosas bellas. Decimos que 499a
son buenos el sensato y el valiente. ¿Es así?

CAL. — Sí.

SÓC. — ¿Y que son malos el insensato y el cobarde?

CAL. — Sin duda.

SÓC. — ¿Y por otra parte que es bueno el que goza?

CAL. — Sí.

SÓC. — ¿Y malo el que sufre?

CAL. — Forzosamente.

SÓC. — Pero ¿no decimos que sufren y gozan igualmente el bueno y el malo y, quizá, aún más el malo?

CAL. — Sí.

SÓC. — Por consiguiente, ¿no resulta el malo tan malo y tan bueno como el bueno o mejor aún que el bueno? ¿No
son éstas y aquéllas de antes las conclusiones que se de- b
ducen cuando se afirma que son la misma cosa los placeres y los bienes? ¿No es forzoso esto, Calicles?

CAL. — Hace tiempo que te escucho, Sócrates, asintiendo a tus palabras y meditando que, aunque por broma se te conceda cualquier cosa, te agarras contento a ella como los niños. Como si tú creyeras que yo, o cualquier otro hombre, no juzgo que unos placeres son mejores y otros peores.

SÓC. — ¡Ay, ay, Calicles! ¡Qué astuto eres! Me tratas
como a un niño; unas veces afirmas que las mismas cosas c
son de un modo y otras veces que son de otro, con el propósito de engañarme. Sin embargo, no pensé yo al principio que iba a ser engañado intencionadamente por ti, pues creí que eras amigo; pero la verdad es que me equivoqué y que, según parece, tengo, como dice el antiguo proverbio, que poner a mal tiempo buena cara y aceptar lo que tú me ofreces. Al parecer, lo que ahora dices es que unos placeres son buenos y otros malos; ¿no es así?

CAL. — Sí.

SÓC. — ¿Son, por tanto, buenos los placeres útiles y d
malos los perjudiciales?

CAL. — Sin duda.

SÓC. — ¿No son útiles los que producen algún bien y malos los que producen algún daño?

CAL. — Sí.

SÓC. — ¿Te refieres a placeres tales como aquellos de que acabamos de hablar con relación al cuerpo, los de la comida y la bebida, y de entre éstos, los que procuran salud al cuerpo o fuerza o cualquiera condición propia, ésos son buenos, y los que producen lo contrario, malos?

CAL. — Ciertamente.

e SÓC. — ¿No son también los dolores, igualmente, unos buenos y otros malos?

CAL. — ¿Cómo no?

SÓC. — ¿No hay, pues, que preferir y practicar los placeres buenos y los dolores buenos?

CAL. — Sin duda.

SÓC. — ¿Y no los malos?

CAL. — Claro que no.

SÓC. — En efecto, Polo y yo convinimos, si tú lo recuerdas, en que todo hay que hacerlo buscando el bien. ¿Acaso piensas también tú que el fin de todas las acciones es el bien y que es preciso hacer todas las demás cosas por
500*a* el bien, y no éste por las demás cosas? ¿Añades el tercer voto a nuestra opinión?

CAL. — Sí.

SÓC. — Luego por el bien se debe hacer lo agradable y las demás cosas, pero no el bien por el placer.

CAL. — Exactamente.

SÓC. — ¿Acaso todas las personas son capaces de distinguir qué placeres son buenos y qué otros son malos, o es preciso, en cada caso, un hombre experimentado?

CAL. — Es preciso un hombre experimentado.

SÓC. — Recordemos, pues, de nuevo, lo que yo decía [80] a Polo y a Gorgias. Decía, en efecto, si tú te acuerdas, que

---

[80] Véase 464b.

hay prácticas que conducen al placer procurando solamente éste y desconociendo lo que es mejor y lo que es peor; otras, que distinguen lo bueno y lo malo. Entre las conducentes al placer coloqué la culinaria, rutina y no arte, y entre las conduncentes al bien, el arte de la medicina. Y, por el dios de la amistad, Calicles, no creas que tienes que bromear conmigo ni me contestes contra tu opinión lo que se te ocurra, ni tampoco recibas mis palabras creyendo que bromeo, pues ya ves que nuestra conversación trata de lo que cualquier hombre, aun de poco sentido, tomaria más en serio, a saber, de qué modo hay que vivir: si de este modo al que tú me exhortas, que consiste en hacer lo que, según tú, corresponde a un hombre, es decir, hablar ante el pueblo, ejercitar la retórica y gobernar del modo que vosotros gobernáis ahora, o bien de este otro modo de vida dedicada a la filosofía, sabiendo en qué este modo aventaja a aquél. Así pues, quizá es lo mejor, como ya he intentado antes, definirlos y, una vez definidos y puestos nosotros de acuerdo sobre si existen estos dos géneros de vida, examinar en qué se diferencian y cuál de los dos debe preferirse. Quizá aún no entiendes lo que digo. b c d

CAL. — No, por cierto.

SÓC. — Te lo voy a decir con más claridad. Puesto que tú y yo hemos convenido que existen lo bueno y lo agradable, y que lo agradable es distinto de lo bueno, pero que hay una práctica de cada uno de ellos y un procedimiento de adquisición, por una parte la búsqueda del placer, por otra la del bien... Pero dime, en primer lugar, si estás de acuerdo en esto o no. ¿Estás de acuerdo? e

CAL. — Sí.

SÓC. — Continuemos; respecto a lo que antes decía yo a éstos, dame también tu asentimiento, si es que entonces te pareció que decía la verdad. Decía, poco más o menos, que la culinaria no me parece un arte, sino una rutina, a diferencia de la medicina, y añadía que la medicina

501a ha examinado la naturaleza de aquello que cura, conoce la causa de lo que hace y puede dar razón de todos sus actos, al contrario de la culinaria, que pone todo su cuidado en el placer, se dirige a este objeto sin ningún arte y, sin haber examinado la naturaleza ni la causa del placer, es, por asi decirlo, completamente irracional y sin cálculo. Solamente guarda por rutina y práctica el recuerdo de lo que habitualmente suele suceder, por medio del cual
b procura los placeres. Así pues, examina en primer lugar si crees que estas palabras son acertadas y si hay también, respecto al alma, otras actividades semejantes, unas sistemáticas, con previsión de lo mejor con respecto al alma, otras que no se preocupan de esto, sino que, como en el cuerpo, buscan solamente de qué modo se puede procurar el placer de ella, sin examinar qué placer es mejor o peor, ni preocuparse de otra cosa que de causarle agra-
c do, sea beneficioso, sea perjudicial. Yo creo, Calicles, que sí existen estas actividades y afirmo que todo ello es adulación, se trate del cuerpo, del alma o de cualquier otra cosa cuyo placer se procure sin considerar lo beneficioso y lo perjudicial. ¿Eres tú del mismo parecer que yo acerca de esto o dices lo contrario?

CAL. — No, pero lo acepto, afin de que termines esta conversación y para complacer también a Gorgias.

d SÓC. — ¿Y esta adulación se produce respecto a un alma sola, pero no respecto a dos o a muchas?

CAL. — No, sino también con relación a dos y a muchas.

SÓC. — ¿No es posible agradar al mismo tiempo a muchas almas reunidas sin preocuparse de lo que es mejor para ellas?

CAL. — Yo creo que sí.

SÓC. — ¿Puedes, entonces, decir cuáles son las actividades que producen esto? Mejor aún, si quieres, voy a preguntarte, y si alguna de las que nombro te parece que es de las que lo consigue, dilo, y si te parece que no, di que
e no. En primer lugar, tocar la flauta ¿no te parece, Cali-

cles, que es una de las ocupaciones que busca sólo nuestro placer sin preocuparse de nada más?

CAL. — Me parece que sí.

SÓC. — ¿No te parece también que buscan lo mismo todas las actividades semejantes, por ejemplo, tocar la cítara en los concursos?[81].

CAL. — Sí.

SÓC. — ¿Y el entrenamiento de los coros[82] y la composición de los ditirambos? ¿No te parece que están en el mismo caso? ¿Crees que Cinesias[83], hijo de Melete, se preocupa de decir cosas que hagan mejores a los que las oyen, o solamente de lo que va a agradar a la multitud de 502a espectadores?

CAL. — Esto es evidente, Sócrates, respecto a Cinesias.

SÓC. — ¿Y su padre Melete? ¿Crees que tenía en cuenta el bien cuando cantaba acompañado de la cítara? ¿O ni siquiera tenía en cuenta el placer, pues molestaba con los cantos a su auditorio? Pero piénsalo, ¿no crees que todo canto con acompañamiento de la cítara y la composición de los ditirambos han sido inventados para causar placer?[84].

CAL. — Sí, lo creo.

---

[81] Platón, al precisar «en los concursos», deja a salvo el valor que tenía la enseñanza de la cítara en la educación de los atenienses.

[82] Se refiere a los *kýklioi choroí* propios de la poesía ditirámbica. *kykliodidáskaloi* (maestros de coros circulares) es sinónimo de poeta ditirámbico.

[83] Cinesias, poeta ditirámbico del final del siglo V y principios del IV. Se le consideraba entre los poetas responsables de la corrupción del ditirambo. Aristófanes y otros comediógrafos lo ridiculizaron, incluso, en sus caracteres físicos. El comediógrafo Stratis tituló con su nombre una comedia. Platón estaba, sin duda, influido por su repugnancia hacia esta nueva música de la que Cinesias era pionero. Parece que otras razones de conducta explican la general aversión a este personaje. De su padre, Melete, dijo Ferécrates que era el peor citarista.

[84] Respecto al estado de subordinación de la poesía al gusto de la multitud, véase *Rep.* 493d.

b SÓC. —¿Y a qué aspira esa poesía grave y admirable, la tragedia? ¿Es sólo su propósito y su empeño, como tú crees, agradar a los espectadores o también esforzarse en callar lo placentero y agradable cuando sea malo y en decir y cantar lo útil, aunque sea molesto, agrade o no a los oyentes? ¿A cuál de estas dos tendencias responde, en tu opinión, la tragedia?

CAL. — Es evidente, Sócrates, que se dirige más al placer
c y a dar gusto a los espectadores.

SÓC. —¿Y no decíamos ahora, Calicles, que esto es adulación?

CAL. —Ciertamente.

SÓC. — Continuemos; si se quita de toda clase de poesía la melodía, el ritmo y la medida, ¿no quedan solamente palabras?

CAL. — Forzosamente.

SÓC. —¿Y no se pronuncian estas palabras ante una gran multitud, ante el pueblo?

CAL. —Sí.

SÓC. — Luego la actividad poética es, en cierto modo, una forma de oratoria popular.

d CAL. —Así parece.

SÓC. — Por consiguiente, será oratoria popular de tipo retórico, ¿o no crees que se comportan como oradores los poetas en el teatro?

CAL. —Sí, lo creo.

SÓC. — Pues ahora hemos encontrado una forma de retórica que se dirige a una multitud compuesta de niños, de mujeres, de hombres libres y de esclavos, retórica que no nos agrada mucho porque decimos que es adulación.

CAL. — Sin duda.

SÓC. — Sigamos; ¿y qué es, a nuestro juicio, la retórica
e que se dirige al pueblo ateniense y a los pueblos de otras ciudades, a los hombres libres? ¿Piensas tú que los oradores hablan siempre para el mayor bien, tendiendo a que los ciudadanos se hagan mejores por sus discursos, o que

también estos oradores se dirigen a complacer a los ciudadanos y, descuidando por su interés particular el interés público, se comportan con lo pueblos como con niños, intentando solamente agradarlos, sin preocuparse para nada de si, por ello, les hacen mejores o peores? 503*a*

CAL. — Tu pregunta no es sencilla, pues algunos pronuncian sus discursos inquietándose por el bien de los ciudadanos, pero otros son como tú dices.

SÓC. — Es suficiente. Pues si hay estas dos clases de retórica, una de ellas será adulación y vergonzosa oratoria popular; y hermosa, en cambio, la otra, la que procura que las almas de los ciudadanos se hagan mejores y se esfuerza en decir lo más conveniente, sea agradable o desagradable para los que lo oyen. Pero tú no has conocido jamás esta clase de retórica; o bien, si puedes citar algún *b* orador de esta especie, ¿por qué no me has dicho ya quién es?

CAL. — Por Zeus, no puedo nombrar a ninguno de los oradores, por lo menos de los actuales.

SÓC. — ¿Y qué? ¿Entre los antiguos puedes citar alguno por el que los atenienses hayan tenido ocasión de hacerse mejores a partir de la primera vez que les dirigió la palabra, habiendo sido hasta entonces peores? Yo, ciertamente, no conozco a tal orador.

CAL. — ¿Cómo? ¿No oyes decir que Temistocles fue un *c* ciudadano excelente, y lo mismo Cimón, Milcíades y este Pericles, muerto hace poco, a quien tú mismo has oído hablar?

SÓC. — Si es una virtud verdadera, Calicles, la que tú decías antes, la de saciar las propias pasiones y las de los demás, en ese caso tienes razón; pero si no es eso, sino lo que a continuación nos vimos obligados a reconocer, a saber, que el arte es satisfacer los deseos cuyo cumplimiento hace mejor al hombre y no los que, satisfechos, *d* le hacen peor, ¿crees que alguno de los que citas ha reunido estas condiciones?

CAL. — No sé qué decir.

SÓC. — Pues si buscas bien, hallarás respuesta. Veámoslo del modo siguiente, examinando poco a poco si alguno de ellos fue tal como decimos. Vamos, pues; el hombre bueno que dice lo que dice teniendo en cuenta el mayor bien ¿no es verdad que no hablará al azar, sino po-
e niendo su intención en cierto fin? Es el caso de todos los demás artesanos; cada uno pone atención en su propia obra y va añadiendo lo que añade sin tomarlo al azar, sino procurando que tenga una forma determinada lo que está ejecutando. Por ejemplo, si te fijas en los pintores, arquitectos, constructores de naves y en todos los demás artesanos, cualesquiera que sean, observarás cómo cada uno coloca todo lo que coloca en un orden determinado y obliga a cada parte a que se ajuste y adapte a las otras,
504*a* hasta que la obra entera resulta bien ordenada y proporcionada. Igualmente los demás artesanos y también los que hemos nombrado antes, los que cuidan del cuerpo, maestros de gimnasia y médicos, ordenan y conciertan, en cierto modo, el cuerpo. ¿Estamos de acuerdo en que esto es así o no?

CAL. — Sea así.

SÓC. — Luego ¿una casa con orden y proporción es buena, pero sin orden es mala?

CAL. — Sí.

SÓC. — ¿No sucede lo mismo con una nave?

b CAL. — Sí.

SÓC. — ¿Y también con nuestros cuerpos?

CAL. — Desde luego.

SÓC. — ¿Y el alma? ¿Será buena en el desorden o en cierto orden y concierto?

CAL. — Es preciso reconocer también esto, en virtud de lo dicho antes.

SÓC. — ¿Y qué nombre se da en el cuerpo a lo que resulta del orden y la proporción?

CAL. — Quizá hablas de la salud y de la fortaleza.

Sóc. — Precisamente. Pero ¿qué se produce en el alma a consecuencia del orden y de la proporción? Procura encontrar y decir el nombre, como lo has hecho en el cuerpo. c

Cal. — ¿Y por qué no lo dices tú mismo, Sócrates?

Sóc. — Pues, si te agrada más, lo diré yo. Por tu parte, si te parece acertado lo que digo, dame tu asentimiento; en caso contrario, refútame y no cedas. Yo creo que al buen orden del cuerpo se le da el nombre de «saludable», de donde se originan en él la salud y las otras condiciones de bienestar en el cuerpo. ¿Es así o no?

Cal. — Así es.

Sóc. — Y al buen orden y concierto del alma se le da d el nombre de norma y ley, por las que los hombres se hacen justos y ordenados; en esto consiste la justicia y la moderación. ¿Lo aceptas o no?

Cal. — Sea.

Sóc. — Así pues, ese orador de que hablábamos, el que es honrado y se ajusta al arte[85] dirigirá a las almas los discursos que pronuncie y todas sus acciones, poniendo su intención en esto, y dará lo que dé y quitará lo que quite con el pensamiento puesto siempre en que la justicia nazca en las almas de sus conciudadanos y desaparezca la injusticia, en que se produzca la moderación y se aleje e la intemperancia y en que se arraigue en ellas toda virtud y salga el vicio. ¿Estás de acuerdo o no?

Cal. — Estoy de acuerdo.

Sóc. — En efecto, ¿qué utilidad hay, Calicles, en dar a un cuerpo enfermo y en mal estado muchos alimentos, las más agradables bebidas o cualquier otra cosa, todo lo cual en ocasiones no le aprovechará, según el recto juicio, más que el carecer de ello, y aún le será menos provechoso? ¿Es así?

---

85 «Se ajusta al arte» traduce a *technikós;* no se trata aquí de normas prácticas, ya que, para Sócrates, el fundamento de la retórica es la justicia. Véanse 461a; 480a y ss.

CAL. — Sea.

505a Sóc. — No creo, pues, que sea ventajoso para un hombre vivir con el cuerpo en mísero estado, porque ello es tanto como vivir miserablemente. ¿No es así?

CAL. — Sí.

Sóc. — ¿Y no es cierto que los médicos, ordinariamente, permiten a un hombre sano satisfacer sus deseos, por ejemplo, comer o beber cuanto quiera, si tiene hambre o sed, pero al enfermo no le permiten casi nunca saciarse de lo que desea? ¿Estás tú también de acuerdo en esto?

CAL. — Sí.

b Sóc. — ¿No sucede lo mismo respecto al alma, amigo? Mientras esté enferma, por ser insensata, inmoderada, injusta e impía, es necesario privarla de sus deseos e impedirla que haga otras cosas que aquellas por las que pueda mejorarse. ¿Asientes o no?

CAL. — Sí.

Sóc. — ¿Porque así es mejor para el alma misma?

CAL. — Sin duda.

Sóc. — Pero privarla de lo que desea ¿no es reprenderla?

CAL. — Sí.

Sóc. — Luego la reprensión es mejor para el alma que el desenfreno, al que tú considerabas mejor antes.

c CAL. — No sé lo que dices, Sócrates; dirige tus preguntas a otro.

Sóc. — Este hombre no soporta que se le haga un beneficio, aunque se trate de lo que estamos hablando, de ser reprendido.

CAL. — No me interesa absolutamente nada de lo que dices, y te he contestado por complacer a Gorgias.

Sóc. — Bien. ¿Y qué vamos a hacer? ¿Dejamos la conversación a medias?

CAL. — Tú sabrás.

Sóc. — Pues dicen que no es justo dejar a medias ni
d aun los cuentos, sino que hay que ponerles cabeza, para

que no anden de un lado a otro descabezados. Por consiguiente, contesta también a lo que falta para que nuestra conversación tome cabeza.

CAL. — ¡Qué tenaz eres, Sócrates! Si quieres hacerme caso, deja en paz esta conversación o continúala con otro.

SÓC. — ¿Qué otro quiere continuarla? No debemos dejar la discusión sin terminar.

CAL. — ¿No podrías completarla tú solo, bien con una exposición seguida, bien preguntándote y contestándote tu mismo?

SÓC. — Para que se me aplique la frase de Epicarmo[86] e
que yo solo sea capaz de decir *lo que antes decían dos*. Sin embargo, parece absolutamente preciso. Hagámoslo así; yo creo necesario que todos porfiemos en saber cuál es la verdad acerca de lo que estamos tratando y cuál el error, pues es un bien común a todos el que esto llegue a ser claro. Voy a continuar según mi modo de pensar; pe- 506a
ro si a alguno de vosotros le parece que yo me concedo lo que no es verdadero, debe tomar la palabra y refutarme. Tampoco yo hablo con la certeza de que es verdad lo que digo, sino que investigo juntamente con vosotros; por consiguiente, si me parece que mi contradictor manifiesta algo razonable, seré el primero en aceptar su opinión. No obstante, digo esto por si creéis que se debe llevar hasta el fin la conversación; pero si no queréis, dejémosla ya y vayámonos.

GOR. — Yo creo, Sócrates, que no debemos irnos todavía, sino que tú tienes que terminar este razonamiento; b
me parece que los demás piensan lo mismo. En cuanto a mí, deseo oírte discurrir sobre lo que queda.

SÓC. — Por mi parte, Gorgias, hubiera conversado gustosamente con este Calicles hasta que le hubiera devuel-

---

[86] Respecto a la frase de Epicarmo, véanse KAIBEL, fr. 253, DIELS, 16. Platón considera a Epicarmo como «príncipe de la comedia» (*Teet.* 152e).

to el pasaje de Anfión a cambio del de Zeto [87], pero pues-
to que tú, Calicles, no quieres terminar conmigo la discu-
sión al menos escúchame e interrumpe, si te parece que
c digo algo que no sea verdad; y si me refutas, no me irrita-
ré contigo, como tú conmigo, sino que te inscribiré como
mi mayor bienhechor.

CAL. — Habla tú solo, amigo, y termina.

SÓC. — Así pues, escúchame; voy a resumir la discu-
sión desde el principio. ¿Acaso lo agradable y lo bueno son
lo mismo? —No son lo mismo, según Calicles y yo hemos
convenido. —¿Se debe hacer lo agradable a causa de lo
bueno o lo bueno a causa de lo agradable? —Lo agrada-
ble a causa de lo bueno. —Pero ¿no es agradable aquello
d cuya presencia nos agrada y bueno aquello con cuya pre-
sencia somos buenos? —Sin duda. —Sin embargo, ¿no so-
mos buenos nosotros y todo lo que es bueno por la pre-
sencia de cierta cualidad? —Me parece que es forzoso, Ca-
licles. —Por otra parte, la condición propia de cada cosa,
sea utensilio, cuerpo, alma o también cualquier animal,
no se encuentra en él con perfección por azar, sino por
el orden, la rectitud y el arte que ha sido asignado a cada
uno de ellos. —¿Es esto así? —Yo afirmo que sí. —Luego
la condición propia de cada cosa ¿es algo que está dispues-
e to y concertado por el orden? —Yo diría que sí. —Así pues,
¿es algún concierto connatural a cada objeto y propio de
él lo que le hace bueno? —Esa es mi opinión. —Y el alma
que mantiene el concierto que le es propio ¿no es mejor
que el alma desordenada? —Necesariamente. —Y sin du-
da, la que conserva este concierto ¿no es concertada? —
¿Cómo no ha de serlo? —Pero el alma bien concertada ¿no
507a es moderada? —Necesariamente. —Luego, un alma mo-
derada es buena. Yo no puedo decir nada frente a esto,
amigo Calicles; pero si tú tienes algo que decir, infórmame.

---

[87] Véanse 485e y, donde Calicles amonesta a Sócrates con las mismas palabras que Zeto a Antión en la *Antíopa* de Eurípides.

CAL. —Sigue hablando, amigo.

SÓC. — Pues digo que si el alma moderada es buena, la que se encuentra en situación contraria es mala y ésta es la que llamamos insensata y desenfrenada. —Así es, sin duda. —Y, además, el hombre moderado obra convenientemente con relación a los dioses y a los hombres, pues no sería sensato si hiciera lo que no se debe hacer. —Es *b*
preciso que sea así. —Y, sin duda, si obra convenientemente respecto a los hombres, obra con justicia, y si respecto a los dioses, con piedad; y el que obra justa y piadosamente por fuerza ha de ser justo y piadoso. —Asi es. —Y, además, también decidido, pues no es propio de un hombre moderado buscar ni rehuir lo que no se debe buscar ni rehuir; al contrario, ya se trate de cosas, hombres, placeres o dolores, debe buscar o evitar solamente lo que es preciso y mantenerse con firmeza donde es necesario; por *c*
consiguiente, es absolutamente forzoso, Calicles, que el hombre moderado, según hemos expuesto, ya que es justo, decidido y piadoso, sea completamente bueno: que el hombre bueno ejecute sus acciones bien y convenientemente, y que el que obra bien sea feliz y afortunado; y al contrario, que sea desgraciado el perverso y que obra mal [88]; este hombre es precisamente todo lo contrario del moderado, es el desenfrenado al que tú alababas.

En todo caso, yo establezco esto así y afirmo que es verdad; y si es verdad, el que quiera ser feliz debe buscar y practicar, según parece, la moderación y huir del liber- *d*
tinaje con toda la diligencia que pueda, y debe procurar, sobre todo, no tener necesidad de ser castigado; pero si él mismo o algún otro de sus allegados o un particular o la ciudad necesita ser castigado, es preciso que se le aplique la pena y sufra el castigo si quiere llegar a ser feliz. Éste es, en mi opinión, el fin que se debe tener ante los

---

[88] Hay en el texto griego expresiones de doble sentido que la traducción no puede conservar: *eû, kalôs práttein*, «obrar bien» y «ser feliz»; *kakôs práttein*, «obrar mal» y «ser desgraciado».

ojos y, concentrando en él todas las energías de uno mis-
e mo y las del Estado, obrar de tal modo que la justicia y la moderación acompañen al que quiere ser feliz, sin permitir que los deseos se hagan irreprimibles y, por intentar satisfacerlos, lo que es un mal inacabable, llevar una vida de bandido. Pues un hombre así no puede ser grato ni a otro hombre ni a ningún dios, porque es incapaz de convivencia, y el que no es capaz de convivencia tampoco lo es de amistad. Dicen los sabios, Calicles, que al cielo,
508a a la tierra, a los dioses y a los hombres los gobiernan la convivencia, la amistad, el buen orden, la moderación y la justicia, y por esta razón, amigo, llaman a este conjunto «cosmos» (orden) y no desorden y desenfreno. Me parece que tú no fijas la atención en estas cosas, aunque eres sabio. No adviertes que la igualdad geométrica tiene mucha importancia entre los dioses y entre los hombres; piensas, por el contrario, que es preciso fomentar la ambición, porque descuidas la geometría. Y bien, o tenemos que re-
b futar el razonamiento de que los felices son felices por la adquisición de la justicia y de la moderación, y los desgraciados son desgraciados por la adquisición de la maldad, o, si esta opinión es verdadera, hay que considerar cuáles son las consecuencias. Con ello convienen, Calicles, todas aquellas afirmaciones anteriores a propósito de las cuales me preguntabas si hablaba en serio [89] cuando decía que es necesario acusarse uno a sí mismo, a un hijo o a un amigo, si se comete algún delito, y que para este se debe usar la retórica. Por consiguiente, lo que tú creías que Polo había aceptado por vergüenza era verdadero, a saber, que cometer injusticia es tanto peor que sufrirla
c porque es más deshonroso; y también que quien tiene el propósito de ser realmente orador ha de ser justo y conocedor de lo justo; conclusión que, a su vez, decía Polo [90] que Gorgias había aceptado por vergüenza.

---

89 Véase 481c.

90 Véase 461b.

Ya que esto es así, examinemos qué es, en realidad, lo que me censuras; si es válida o no la afirmación de que, en efecto, yo no soy capaz de defenderme a mí mismo ni a ninguno de mis amigos y allegados, ni de librarme y librarlos de los más graves peligros, sino que, como los privados de derechos ciudadanos, estoy a merced del que quiera, si gusta, abofetearme (tomo esta fogosa expresión *d*
de tu discurso), despojarme de mis bienes, desterrarme de la ciudad o, por último, condenarme a muerte, y de que esa situación es la más deshonrosa conforme a tus palabras.

Mi opinión ya la he expresado muchas veces, pero nada impide decirla una vez más. Niego, Calicles, que ser abofeteado injustamente sea lo más deshonroso, ni tampoco sufrir una amputación en el cuerpo o en la bolsa; al contrario, es más vergonzoso y peor golpear o amputar *e*
mi cuerpo o mis bienes, y también robarme, reducirme a la esclavitud, robar en mi casa con fractura y, en una palabra, hacer algún daño a mi persona o a mis bienes es peor y más vergonzoso para el que lo comete que para mí que lo sufro. Estas afirmaciones que, tal como yo las mantengo, nos han resultado evidentes antes, en la discusión precedente, están unidas y atadas, aunque sea un poco rudo decirlo, con razonamientos de hierro y de acero, por 509*a*
lo menos, según se puede pensar. Si no consigues desatarlos tú u otro más impetuoso que tú no es posible hablar con razón sino hablando como yo lo hago, pues mis palabras son siempre las mismas, a saber: que ignoro cómo son estas cosas, pero, sin embargo, sé que ninguno de aquellos con los que he conversado, como en esta ocasión con vosotros, ha podido hablar de otro modo sin resultar ridículo. En todo caso, yo establezco otra vez que esto es así; y si es así, y la injusticia es el mayor mal para el que *b*
la comete, y si el cometerla y no pagar la pena es mal aún mayor, si ello es posible, que ese mal tan grande, ¿cuál sería el auxilio que, de no poder prestárselo a sí mismo,

haría al hombre verdaderamente digno de risa? ¿No es acaso aquel que puede apartar de nosotros el más grave daño? Por tanto, no poder prestarse a sí mismo o a los amigos o allegados esta clase de auxilio es, forzosamente, la mayor vergüenza; viene en segundo lugar el auxilio que corresponde a un daño de segundo orden; en tercero, el
c que corresponde a un daño de tercer orden, y así sucesivamente; en relación con la magnitud del daño está el decoro que trae el poder prestar el auxilio, y la vergüenza de no poder prestarlo. ¿Es así o de otro modo, Calicles?

CAL. — Así es.

SÓC. — Considerados estos dos males: cometer injusticia y sufrirla, decimos que el mayor mal es cometerla y el menor, sufrirla. ¿Con qué medios podría un hombre ampararse a sí mismo, de manera que posea estos dos re-
d medios, el que le aparta de cometer injusticia y el que le libra de sufrirla? ¿Es el poder o la voluntad? Quiero decir lo siguiente: ¿si tiene el deseo de no sufrir injusticia no la sufrirá, o sólo dejará de sufrirla en el caso de que se procure un poder que le libre de este mal?

CAL. — Es evidente que si se procura un poder.

SÓC. — ¿Y respecto a cometer injusticia? ¿El no querer cometerla le asegura de que no la cometerá, o también
e para esto es preciso que se procure algún poder y cierto arte, de manera que, si no lo aprende y ejercita, cometerá injusticia? ¿Por qué no me respondes a esto, Calicles? ¿Crees o no que nos hemos visto forzados por la razón Polo y yo, en la conversación anterior, cuando nos pusimos de acuerdo en que nadie obra mal voluntariamente, sino que todos los que obran injustamente lo hacen contra su voluntad?

510a CAL. — Sea así, Sócrates, a fin de que termines la conversación.

SÓC. — Luego también, según parece, es preciso adquirir cierto poder y cierto arte para ello, a saber, para no cometer injusticia.

CAL. —Sin duda.

SÓC. — ¿Cuál es, pues, el arte que prepara para no sufrir injusticia o sufrirla en grado mínimo? Considera si te parece el mismo que me parece a mí. Yo creo que es el siguiente: o es preciso gobernar uno mismo en la ciudad o tener el poder absoluto o ser amigo del gobierno existente.

CAL. — ¿Ves, Sócrates, cómo estoy dispuesto a alabarte si dices algo razonable? Me parece muy bien lo que has *b* dicho.

SÓC. — Examina si también lo que voy a decir te parece bien. Creo que es amigo de otro en el mayor grado posible, como dicen los antiguos y los sabios, el semejante de su semejante. ¿No lo crees tú también?

CAL. — Sí.

SÓC. — Por consiguiente, donde mande un tirano feroz e ineducado, si hay en la ciudad alguien mucho mejor que él, ¿no le temerá, de cierto, el tirano, sin poder ser jamás *c* sinceramente amigo suyo?

CAL. — Así es.

SÓC. — Y si hay alguien mucho peor, tampoco el tirano será su amigo, pues lo despreciará y jamás se interesará por él como por un amigo.

CAL. — También esto es verdad.

SÓC. — No queda, pues, más amigo digno de mención para él que el de sus mismas costumbres, el que alaba y censura lo mismo que él alaba y censura, y está dispuesto a dejarse mandar y a someterse a él. Éste es el que tendrá gran poder en esa ciudad y nadie le dañará impune- *d* mente. ¿No es así?

CAL. — Sí.

SÓC. — Así pues, si en esa ciudad algún joven meditara: «¿De qué modo alcanzaría yo gran poder y quedaría a cubierto de toda injusticia?», tendría, según parece, este camino: acostumbrarse ya desde joven a alegrarse y dis-

gustarse con las mismas cosas que su dueño y procurar hacerse lo más semejante a él. ¿No es así?

CAL. — Sí.

SÓC. — Por tanto, éste habrá conseguido plenamente
e en la ciudad que no se le haga injusticia y habrá alcanzado gran poder, según vuestra opinión.

CAL. — Exactamente.

SÓC. — ¿Pero habrá conseguido también no cometer injusticia? ¿O bien estará muy lejos de ello, puesto que es semejante a su dueño, que es injusto, y él tiene gran poder al lado de éste? Yo creo que, por el contrario, esta situación le permitirá cometer el mayor número de injusticias sin sufrir castigo. ¿Es así?

CAL. — Así parece.

511a SÓC. — Por consiguiente, a éste le sobrevendrá el mayor mal, puesto que su alma es perversa y está corrompido por la imitación de su dueño y por el poder.

CAL. — No sé cómo cambias siempre de arriba abajo los razonamientos, Sócrates; ¿o no sabes que el que imita al tirano matará, si quiere, al que no le imita y le despojará de sus bienes?

b SÓC. — Lo sé, amigo Calicles, a menos que sea sordo, por oírtelo decir a ti muchas veces[91] y, antes que a ti, a Polo y a casi todos los habitantes de Atenas; pero escúchame ahora tú; digo que lo matará, si quiere, pero matará un malvado a un hombre bueno y honrado.

CAL. — ¿Y no es esto precisamente lo irritante?

SÓC. — No lo es, por lo menos para un hombre sensato, según demuestra nuestra conversación. ¿O crees tú que un hombre debe buscar, sobre todo, el medio de vivir el mayor tiempo posible y ejercitar esas artes que nos van
c salvando sucesivamente de los peligros, como la que tú me invitas a practicar, la retórica que nos saca a bien en los tribunales?

CAL. — Sí, por Zeus, y sin duda te doy un buen consejo.

---

[91] Véase 483b; 486b-c y 466b-c.

Sóc. — ¿Pero qué, amigo? ¿También el arte de nadar
es a tu juicio respetable?

Cal. — No, por Zeus.

Sóc. — Y, sin embargo, también salva a los hombres
de la muerte cuando se encuentran en tal situación que
es preciso este conocimiento. Pero si te parece delezna-
ble, voy a citar otro de mayor importancia: la navegación, *d*
arte que no sólo salva las vidas de los más graves peligros,
sino también los cuerpos y los bienes, como la retórica.
También este arte es humilde y modesto y no adopta una
actitud orgullosa como si hiciera algo magnífico, sino que,
llevando a cabo lo mismo que la oratoria foreose, si nos
trae a salvo desde Egina, cobra, según creo, dos óbolos;
si desde Egipto o desde el Ponto, por este gran beneficio
de haber salvado lo que acabo de decir, nuestra vida, nues- *e*
tros hijos, bienes y mujeres, al desembarcar en el puerto
nos cobra, como máximo, dos dracmas; y el que posee es-
te arte y ha llevado a cabo estas cosas, ya en tierra, se pa-
sea por la orilla del mar junto a su nave con aspecto mo-
desto. Porque, en mi opinión, este hombre sabe reflexio-
nar que es imposible conocer a quiénes de sus compañe-
ros de navegación ha hecho un beneficio evitando que se
hundieran en el mar y a quiénes ha causado un daño, ya
que tiene la certeza de que no salieron de su nave en me- 512*a*
jor estado que cuando entraron, ni en cuanto al cuerpo
ni en cuanto al alma. Así pues, reflexiona él que si un hom-
bre atacado por enfermedades graves e incurables no se
ha ahogado, éste es un desgraciado por no haber muerto
y no ha recibido de él ningún beneficio, y que si alguno
tiene en el alma, parte más preciosa que el cuerpo, mu-
chos males incurables, a ése no le conviene vivir, ni le ha-
ce él un beneficio al salvarlo del mar, de un juicio o de
cualquier otro peligro, pues sabe que para un hombre mal- *b*
vado no es lo mejor vivir, ya que es forzoso que viva mal.

Por esta razón, no es costumbre que el piloto de una
nave se ufane, a pesar de que nos salva la vida, ni tampo-

co, admirable Calicles, que lo haga el constructor de máquinas de guerra, que a veces puede salvar cosas de no menor importancia, no digamos ya que un piloto, sino que un general o cualquier otra persona, pues en ocasiones salva ciudades enteras. ¿Te parece que está al mismo nivel que el orador de foro? Y, sin embargo, Calicles, si qui-
c siera hablar como vosotros, ensalzando su profesión, os anegaría con sus frases, hablándoos y exhortándoos a haceros constructores de máquinas porque las demás profesiones no son nada; ciertamente hallaría razones apropiadas que decir. Pero, no obstante, tú por eso no le desprecias menos a él y su arte y le llamarías «constructor de máquinas», como un insulto; no consentirías en casar a tu hija con un hijo suyo, ni tú te casarías con su hija. Sin embargo, vistos los motivos por los que ensalzas tu ocupación, ¿con qué fundamento razonable despreciarías al constructor de máquinas y a los otros de los que habla-
d ba ahora? Yo sé que vas a decir que eres mejor y de mejor linaje. Pero si ser mejor no es lo que yo digo, sino que la virtud en sí misma consiste en salvarse uno mismo y salvar lo suyo, como quiera que uno sea, resulta ridículo tu desprecio del constructor de máquinas, del médico y de cuantos ejercen todas las demás artes que han sido creadas para preservarnos de los peligros.

Pero, amigo mío, mira si lo generoso y lo bueno no es algo distinto del preservar a los demás de los peligros y preservarse uno mismo de ellos. Pues, ciertamente, el vi-
e vir mucho o poco tiempo no debe preocupar al que, en verdad, es hombre, ni debe éste tener excesivo apego a la vida, sino que, remitiendo a la divinidad el cuidado de esto y dando crédito a las mujeres [92], que dicen que nadie puede evitar su destino, debe seguidamente examinar de qué modo llevará la vida más conveniente durante el tiempo que viva, si por ventura lo conseguirá adaptándose al sis-

[92] Se refiere quizás a algún refrán o dicho de uso común, tal vez a una cita literaria muy generalizada que no es posible precisar.

lema político del país en que habite, y en ese caso es preciso que tú ahora te hagas lo más semejante posible al pueblo ateniense, si quieres serle agradable y tener gran poder en la ciudad. Considera, amigo, si esto es útil para ti y para mí, no sea que nos suceda lo que, según dicen, sucede a las mujeres tesalias que hacen descender a la luna[93], esto es, que la posesión de este poder en la ciudad sea al precio de lo más querido. Si tú crees que algún hombre puede enseñarte un arte tal que te haga poderoso en esta ciudad, aunque seas distinto de los que gobiernan, sea en mejor, sea en peor, estás equivocado, Calicles, según yo creo. En efecto, no es suficiente la imitación, sino que tienes que ser por naturaleza igual a ellos, si quieres hacer algo auténtico para adquirir la amistad del pueblo de Atenas y también, por Zeus, la amistad de Demo, hijo de Pirilampes. Así pues, el que te haga igual a ellos te hará también, como tú deseas, político y orador, porque a todos los hombres les alegra que se hable con arreglo a su pensamiento y se irritan por lo contrario; a no ser que tú digas otra cosa, querido amigo. ¿Tienes algo que decir a esto, Calicles? 513a b c

CAL. — No sé por qué me parece que tienes razón, Sócrates; pero me sucede lo que a la mayoría, no me convenzo del todo.

SÓC. — El amor del pueblo, sin duda, Calicles, arraigado en tu alma me hace frente; pero si examinamos repetidamente y mejor estas mismas cuestiones, te convencerás. Recuerda, pues, que hemos establecido dos procedimientos[94] para cultivar cada una de estas dos cosas, el cuerpo y el alma; uno consiste en vivir para el placer; el otro en vivir para el mayor bien, sin ceder al agrado, sino, al contrario, luchando con energía. ¿No es esta la distinción que hemos hecho antes? d

[93] Las dedicadas a la magia. Era fama que acababan por perder la vista y que se les quedaban inútiles las piernas.

[94] Véase 500b.

CAL. — Exactamente.

SÓC. — Luego uno de estos procedimientos, el que busca el placer, es innoble y nada más que pura adulación; ¿es cierto?

e CAL. — Lo concedo, si tú lo deseas.

SÓC. — El otro procura que alcance la mayor perfección lo que cultivamos, sea el cuerpo, sea el alma.

CAL. — Sin duda.

SÓC. — Por consiguiente, ¿no debemos intentar atender a la ciudad y a los ciudadanos de manera que los mejoremos en el mayor grado posible? Pues sin esto, según hemos visto antes, no tiene ninguna utilidad el proporcio-
514a narles algún otro beneficio, si falta la recta y honrada intención de los llamados a adquirir grandes riquezas, algún gobierno sobre alguien o cualquier otra clase de poder. ¿Debemos establecer que es así?

CAL. — Desde luego, si es tu gusto.

SÓC. — Si, en efecto, tú y yo nos exhortáramos recíprocamente para ocuparnos de los asuntos públicos en las edificaciones: las grandes construcciones de murallas, arsenales y templos, ¿no sería preciso que nos examináramos nosotros mismos y nos pusiéramos a prueba, en pri-
b mer lugar, sobre si conocemos o no el arte de la edificación y con quién lo hemos aprendido? ¿Sería preciso o no?

CAL. — Sin duda.

SÓC. — En segundo lugar, sería necesario considerar si en alguna ocasión hemos construido algún edificio particular para algún amigo o para nosotros y si este edificio es bello o feo; en el caso de que, en estas indagaciones, halláramos que nuestros maestros han sido hábiles
c y famosos y que nosotros hemos construido muchos y bellos edificios, primero bajo su dirección y después solos, cuando ya nos habíamos separado de ellos, sólo en estas condiciones podríamos, con buen sentido, emprender las obras públicas; pero si no pudiéramos nombrar ningún maestro, ni mostrar ningún edificio, o mostrar muchos sin

mérito, entonces sería insensato, sin duda, emprender las edificaciones públicas y exhortarnos recíprocamente a ello. ¿Debemos decir que estas palabras son razonables d
o no?

CAL. — Sí, desde luego.

SÓC. — Y así sucede con todo. Si, por ejemplo, intentáramos ejercer un servicio público y nos animáramos recíprocamente en la creencia de que somos médicos capaces, sin duda nos examinaríamos el uno al otro. Veamos, por los dioses, dirías tú, ¿cómo anda de salud el propio Sócrates? ¿Ya alguna otra persona, esclavo o libre, ha vencido la enfermedad por intervención suya? Igualmente yo, sin duda, examinaría otras cosas semejantes acerca de ti, y si hallábamos que por nuestra intervención no se había e
curado nadie, ni forastero ni ciudadano, ni hombre ni mujer, por Zeus, Calicles, ¿no sería, en verdad, ridículo llegar a tal grado de insensatez que, antes de haber hecho en privado numerosas pruebas, con el éxito que fuese, y antes de rectificar muchas veces y ejercitar suficientemente el arte, intentáramos, como dice el proverbio, aprender la cerámica fabricando una tinaja [75] y tratáramos de ejercer un cargo público y exhortáramos a ello a otros que están en las mismas condiciones? ¿No te parece absurdo obrar de este modo?

CAL. — Sí. 515a

SÓC. — Pues ahora, excelente amigo, puesto que tú has empezado hace poco a ocuparte de los negocios públicos, y puesto que me invitas a mí a ello y me censuras porque no lo hago, ¿no nos examinaremos uno a otro preguntándonos: veamos, ¿ha hecho ya Calicles mejor a algún ciudadano? ¿Hay alguno que, habiendo sido antes malvado, injusto, desenfrenado e insensato, por intervención de Calicles se haya hecho bueno y honrado, sea forastero o ciudadano, esclavo o libre? Dime, si te preguntan esto, Cali- b

---

Las ideas son las mismas que en *Laques* 187b.

cles, ¿qué responderás? ¿A quién dices que has mejorado con tu compañía? ¿Por qué no te decides a contestar, si en realidad tienes alguna obra de cuando aún eras particular, antes de dedicarte a la política?

CAL. — Eres discutidor, Sócrates.

SÓC. — Pues no te pregunto por afán de disputar, sino porque deseo saber de qué modo crees, realmente, que se debe tomar parte en la vida pública entre nosotros. ¿O te vas a ocupar de otra cosa cuando llegues al gobierno de
c la ciudad y no, sobre todo, de que los ciudadanos seamos lo mejor posible? ¿No hemos convenido repetidas veces que éste es el deber del político? ¿Lo hemos convenido o no? Responde. «Sí, lo hemos convenido», contesto en tu nombre. Pues bien, si esto es lo que un hombre bueno debe procurar a su ciudad, recordando lo dicho dime si te sigue pareciendo que han sido buenos ciudadanos aquellos que citabas hace poco: Pericles, Cimón, Milcíades y
d Temístocles.

CAL. — Desde luego que sí.

SÓC. — Así pues, si han sido buenos, es evidente que cada uno de ellos haria a los ciudadanos mejores de lo que eran antes. ¿Hacían esto o no?

CAL. — Sí.

SÓC. — Por consiguiente, cuando Pericles empezó a hablar al pueblo, ¿no eran los atenienses peores que cuando pronunció sus últimos discursos?

CAL. — Tal vez.

SÓC. — No vale decir «tal vez», excelente Calicles, porque ello es de necesidad, según lo que hemos convenido, si de verdad él era un buen ciudadano.

e CAL. — ¿Qué quieres decir?

SÓC. — Nada, pero dime, además, si la opinión general es que los atenienses se han mejorado por obra de Pericles o, por el contrario, que han sido corrompidos por él. Pues yo oigo decir que Pericles ha hecho a los atenienses perezosos, cobardes, charlatanes y avariciosos al ha-

ber establecido por vez primera estipendios para los servicios públicos [96].

CAL. — Eso se lo oyes decir a los de las orejas rasgadas [97].

SÓC. — Pero esto no lo he oído, sino que sé con certeza, lo mismo que tú, que al principio Pericles gozó de gran reputación y que los atenienses, cuando eran malos, no votaron contra él ninguna sentencia infamante; pero después que por obra suya se hicieron buenos y honrados, ya al final de su vida, lo condenaron por malversación y 516a
faltó poco para que lo castigaran con la muerte, evidentemente porque, en opinión de ellos, era un mal ciudadano [98].

CAL. — ¿Y qué? ¿Por esta razón era malo Pericles?

SÓC. — Por lo menos, al obrar de este modo un encargado de cuidar asnos, caballos y bueyes, parecería malo si cuando los tomó no le coceaban, corneaban ni mordían, y él dejó que se acostumbraran a hacer cerrilmente todas estas cosas; ¿no te parece malo todo guardián de anima- b
les que tomándolos mansos los hace más cerriles que cuando los tomó? ¿Te parece malo o no?

CAL. — Te diré que sí para darte gusto.

SÓC. — Pues bien, compláceme también respondiendo a esto: ¿la especie humana es o no una especie animal?

CAL. — ¿Cómo no?

SÓC. — ¿No eran hombres los que tenía bajo su cuidado Pericles?

CAL. — Sí.

SÓC. — ¿Y qué? ¿No era preciso, según antes hemos convenido, que, por su intervención, éstos se hicieran más

[96] Retribuciones a los componentes de los jurados, a los miembros del Consejo e, incluso, a los soldados.

[97] Los partidarios de los lacedemonios, cuyas costumbres imitaban. Cf. *Protágoras* 342b.

[98] Esta idea sobre Pericles está en desacuerdo con el elogio que de él hace TUCÍDIDES (II 65), que da su opinión sobre el motivo del proceso y afirma que era incorruptible.

c justos de lo que antes eran, si es verdad que él, que los gobernaba, era un buen político?

CAL. — Ciertamente.

SÓC. — Y bien, los justos son de ánimo pacífico, según dijo Homero[99]. ¿Qué dices tú? ¿No piensas lo mismo?

CAL. — Sí.

SÓC. — Pero, sin embargo, Pericles los hizo más irritables de lo que eran cuando los tomó por su cuenta, y esto contra él mismo, contra quien menos hubiera deseado.

CAL. — ¿Quieres que te diga que estoy de acuerdo?

SÓC. — Sí, si crees que digo verdad.

CAL. — Pues de acuerdo.

SÓC. — Y si los hizo más irritables, ¿no los hizo también más injustos y peores?

d CAL. — De acuerdo también.

SÓC. — Por consiguiente, Pericles no era un buen político, según este razonamiento.

CAL. — No, en tu opinión.

SÓC. — Por Zeus, tampoco en la tuya, ateniéndonos a lo que has admitido. Ahora háblame de Cimón[100]; aquellos que tenía a su cargo ¿no le condenaron al ostracismo, a fin de no oír su voz durante diez años? ¿No hicieron lo mismo con Temístocles y lo castigaron, además, con el destierro? ¿No decidieron arrojar al *báratro*[101] a Mil-
e cíades, el vencedor de Maratón, y no hubiera sido arrojado a él de no haberse opuesto el *prítane*? Sin embargo,

---

[99] Tal como han llegado a nosotros los poemas homéricos, no hay ningún pasaje en el que se encuentre este pensamiento. Muy semejante es el expresado en *Odisea* IX 175.

[100] El ostracismo de Cimón fue en el año 461. Temístocles se hallaba en el ostracismo cuando, a consecuencia del proceso contra Pausanias, se vio envuelto injustamente en el delito de traición (Tucíd., I 135-138).

[101] El *báratro* era un hondo barranco situado fuera de las murallas, donde se arrojaban los cadáveres de los condenados a muerte. Parece que Milcíades hubiera sufrido esta pena si no se hubiera opuesto el presidente de los *prítanes*. Véase n. en 473e.

si hubieran sido buenos políticos, como tú dices, jamás les hubiera ocurrido esto. Pues, de cierto, no sucede que los buenos aurigas se mantengan al principio en los caballos, y que cuando los han domesticado y ellos mismos se han hecho mejores conductores, entonces se caigan. Esto no sucede ni en la conducción de carros ni en ningún otro ejercicio; ¿piensas tú que sí?

CAL. — No, por cierto.

SÓC. — Luego, según parece, eran verdaderas nuestras precedentes razones de que no sabemos que haya existi- 517a
do ningún buen político en esta ciudad. Tú ya estabas de acuerdo en que no lo es ninguno de los actuales; pero no pensabas así de los antiguos, y escogiste éstos de los que hemos hablado. Sin embargo, ha resultado que eran semejantes a los actuales, de manera que si fueron oradores no usaron de la verdad retórica —pues no habrían caído— ni tampoco de la retórica de adulación.

CAL. — Sin embargo, se está muy lejos, Sócrates, de que alguno de los de ahora lleve a cabo algo semejante a lo que cualquiera de aquéllos dejó hecho. b

SÓC. — Amigo Calicles, tampoco yo los censuro en cuanto servidores de la ciudad; al contrario, creo que han sido más diligentes que los de ahora y más capaces de procurar a la ciudad lo que ella deseaba; pero en cuanto a modificar las pasiones y reprimirlas tratando de persuadir a los ciudadanos y de llevarlos contra su voluntad a aquello que pueda hacerlos mejores, en nada superan, por así decirlo, aquéllos a éstos, y, sin embargo, es esta la úni- c
ca misión de un buen ciudadano. También yo estoy de acuerdo contigo en que aquéllos han sido más hábiles que los de ahora para facilitar la construcción de naves, murallas, arsenales y otras muchas cosas semejantes.

En todo caso tú y yo estamos haciendo algo ridículo en esta conversación. Durante todo el tiempo que llevamos hablando no cesamos de dar vueltas a la misma cuestión, sin enterarse cada uno de lo que el otro dice. Por lo

menos, yo creo que tú has admitido y reconocido repeti-
das veces [102] que hay dos modos de ocuparse tanto del
d cuerpo como del alma; uno de ellos, de servicio, por el cual
se pueden procurar alimentos al cuerpo si tiene hambre,
bebidas si tiene sed y, si tiene frío, vestidos, mantas, cal-
zados y otras cosas que el cuerpo necesita —intencio-
nadamente pongo los mismos ejemplos para que compren-
das con más facilidad—.

Los que facilitan estas cosas son los vendedores, los
comerciantes o los artesanos que fabrican alguna de ellas:
e panaderos, cocineros, tejedores, zapateros y curtidores.
No tiene nada de extraño que, al encontrarse en estas con-
diciones, se crean ellos mismos, y los demás juzguen, que
son ellos los que cuidan del cuerpo, excepto quien sepa
que, aparte de todas estas artes, existen la gimnasia y la
medicina, que son las que, en realidad, cuidan del cuerpo
y a las que corresponde dirigir todas estas artes y utili-
zar sus productos, porque saben qué alimentos o bebidas
son buenos o malos para el buen estado del cuerpo, mien-
518a tras que aquéllas otras lo ignoran. Por esta razón decimos
que todas las otras artes son serviles, subalternas e inno-
bles respecto al cuidado del cuerpo, y que la gimnasia y
la medicina son, en justicia, las dueñas de ellas.

Que lo mismo ocurre respecto al alma, es cosa que creí
habías entendido cuando yo lo dije y prestaste tu asenti-
miento como comprendiendo lo que decía; pero poco des-
pués vienes diciendo que ha habido en esta ciudad exce-
b lentes y preclaros ciudadanos, y cuando yo te pregunto
quiénes han sido, propones personas, a mi parecer, tan
adecuadas respecto a la política como si, por ejemplo, al
preguntarte, hablando de gimnasia, quiénes han sido o son
hábiles en el cuidado del cuerpo, citaras, completamente
en serio, a Tearión [103], el panadero, a Miteco, el que ha es-

[102] Véanse 500b y 513d.

[103] Tearión, panadero, debía de ser bastante conocido en Atenas, puesto que aparece en un fragmento de Aristófanes. Miteco era siracu-

ito sobre la cocina siciliana, y a Sarambo, el tabernero,
diciendo que éstos habían sido extraordinariamente há-
biles en el cuidado de los cuerpos, porque el uno proveía
de excelentes panes, el otro de guisos y el tercero de vino. c
Quizá entonces te molestaras si yo te dijera: no entien-
des nada, amigo, acerca de gimnasia; me citas hombres
hábiles en servir y satisfacer los deseos, pero que no sa-
ben nada noble y bueno acerca de estas cosas; hombres
que, si se da el caso, llenando y engordando los cuerpos
de la gente y recibiendo las alabanzas de ellos, termina-
rán por hacerles perder incluso sus antiguas carnes. Los
perjudicados, a su vez, por ignorancia, no acusarán a los d
que les preparaban los festines de ser responsables de sus
enfermedades y de la pérdida de su carne original. Al con-
trario, cuando pasando el tiempo aquel hartazgo venga a
traerles la enfermedad, puesto que se produjo sin tener
en cuenta la higiene, entonces culparán, vituperarán y aun
dañarán, si pueden, a los que, por casualidad, estén a su
lado y les den algún consejo, pero alabarán a los prime-
ros, a los verdaderos culpables de sus males.
Tú también, Calicles, haces ahora algo muy semejan- e
te. Elogias a hombres que obsequiaron magníficamente
a los atenienses con todo lo que éstos deseaban, y así di-
cen que aquéllos hicieron grande a Atenas, pero no se dan
cuenta de que, por su culpa, la ciudad está hinchada y em-
ponzoñada. Pues, sin tener en cuenta la moderación y la 519a
justicia, la han colmado de puertos, arsenales, murallas,
rentas de tributos y otras vaciedades de este tipo. Pero
cuando, como se ha dicho, venga la crisis de la enferme-
dad, culparán a los que entonces sean sus consejeros y elo-
giarán a Temístocles, a Cimón y a Pericles, que son los ver-
daderos culpables de sus males. Tal vez la emprenderán
contigo, si no te precaves, y con mi amigo Alcibiades, cuan-
do pierdan, además de lo que han adquirido, lo que ya po-

sano. El lujo de la cocina siracusana era proverbial. Sarambo es conoci-
do sólo por esta cita del *Gorgias*.

b seían antes, aunque vosotros no sois los autores de estos daños, sino quizá sólo complices.

Sin embargo, veo que sucede en estos tiempos algo absurdo y eso mismo lo oigo referir en relación con las gentes del pasado. Observo, en efecto, que cuando la ciudad procede contra alguno de los políticos por creer que ha cometido una falta, éstos se irritan y se lamentan de que se les trate indignamente, y dicen que, después de haber hecho multitud de beneficios a la ciudad, ésta intenta perderlos injustamente. Pero todo eso es falso; nadie que go-
c bierne una ciudad puede jamás perecer injustamente condenado por la misma ciudad que gobierna. Parece que con los que se jactan de ser políticos sucede lo mismo que con los sofistas. En efecto, los sofistas, que son sabios en todo lo demás, cometen, sin embargo, este absurdo. Aunque afirman que son maestros de la virtud, con frecuencia acusan a sus discípulos de obrar injustamente con ellos, por no pagarles sus remuneraciones ni dar otras pruebas de
d agradecimiento a cambio de los beneficios recibidos. Sin embargo, ¿qué puede haber más absurdo que estas palabras? Unos hombres que han llegado a ser buenos y justos, a quienes su maestro ha dejado limpios de injusticia, que tienen dentro de sí la justicia, ¿podrían causar daño con lo que no tienen? ¿No te parece que esto es absurdo, amigo? Me has obligado a hablar como un verdadero orador popular, Calicles, por no querer responderme.

CAL. — ¿No serías capaz de hablar tú solo, si no se te contesta?

e SÓC. — Es probable; por lo menos, estoy intentando alargar mis discursos, ya que tú no quieres responderme. Pero, dime, amigo, por el dios de la amistad, ¿no te parece absurdo que alguien diga que ha hecho bueno a un hombre y que, a continuación, se queje de que es un malvado este mismo hombre a quien él afirma que ha hecho bueno y que es bueno?

CAL. — Si, me parece absurdo.

Sóc. — ¿No oyes hablar así a los que afirman que enseñan a los hombres la virtud?

Cal. — Sí; pero ¿qué se puede decir de hombres que 520a
no valen nada?

Sóc. — ¿Y qué se puede decir de los que aseguran que dirigen la ciudad y que se preocupan de hacerla lo mejor posible y, por otra parte, cuando llega la ocasión, la acusan como a la más perversa? ¿Crees que hay alguna diferencia entre éstos y aquéllos? Sofista y orador, amigo, son dos cosas iguales o muy cercanas y semejantes, como
yo decía anteriormente a Polo [104]; pero tú, por ignorancia, b
crees que una de ellas, la retórica, es algo totalmente hermoso, y desprecias en cambio a la otra. Pero, en verdad, es más bella la sofística que la retórica, en la misma medida que el arte de legislar es más bello que el de administrar justicia, y la gimnasia más que la medicina. Yo creí que únicamente a los oradores políticos y a los sofistas no les estaba permitido quejarse de que lo que enseñan es perjudicial para ellos mismos, o bien que si se quejan, al mismo tiempo, en esa misma queja, se acusan a sí mismos de no haber hecho ningún beneficio a las personas a las que aseguran habérselo hecho. ¿No es así?

Cal. — Sin duda. c

Sóc. — Y, por supuesto, sólo ellos podrían, como es natural, anticipar un beneficio sin fijar recompensa, si fuera verdad lo que aseguran. Pues el que ha recibido otra clase de beneficio, por ejemplo, adquirir rapidez en la carrera por los cuidados de un maestro de gimnasia, quizá pueda negar el reconocimiento a su maestro si éste confía en el discípulo y, después de haber convenido con él una retribución, no cobra el dinero exactamente al mis-
mo tiempo que le procura esa rapidez. En efecto, creo yo d
que los hombres no delinquen por lentitud, sino por injusticia; ¿es así?

Cal. — Sí.

[104] Véase 465c.

SÓC. — Por consiguiente, si alguien suprime precisamente eso, la injusticia, está siempre a salvo de ser agraviado y sólo él puede con seguridad anticipar este beneficio, si es que en verdad alguien puede hacer mejores a los hombres; ¿no es así?

CAL. — Si.

SÓC. — Así pues, por esta razón, según parece, no es vergonzoso cobrar dinero por dar consejos en las otras materias, por ejemplo, en la edificación o en las demás artes.

e CAL. — Así parece.

SÓC. — Pero en esta cuestión de saber de qué modo puede uno hacerse lo mejor posible y dirigir perfectamente su propia casa o la ciudad, se juzga generalmente vergonzoso que alguien se niegue a dar consejos si no recibe dinero. ¿Es cierto?

CAL. — Si.

SÓC. — Y, evidentemente, la causa es que esta clase de beneficio es la única que impulsa al que lo recibe a desear devolverlo, de manera que parece signo claro de este beneficio recibir recompensa adecuada después de haberlo hecho, pero si no la recibe es que no ha hecho el beneficio. ¿Es esto así?

521*a* CAL. — Sí.

SÓC. — Explícame, por tanto, a qué clase de servicio de la ciudad me invitas. ¿Es al de luchar con energía para que los atenienses sean mejores, como hace un médico, o al de servirlos y adularlos? Dime la verdad, Calicles; justo es, en efecto, que termines la conversación exponiendo tus pensamientos con la misma franqueza con que empezaste a hablarme; dímelo con exactitud y valentía.

CAL. — Pues bien, te digo que se trata de servirlos.

b SÓC. — Luego me invitas, amigo, a ser un adulador.

CAL. — Un misio [105], si prefieres la expresión, Sócrates, porque si no obras así...

---

[105] No se conoce la razón por la que este gentilicio tiene ese valor peyorativo.

Sóc. — No repitas lo que ya has dicho muchas veces, que el que quiera me llevará a la muerte, para que tampoco yo repita que matará un malvado a un hombre bueno; ni tampoco vuelvas a decir que me privará de mis bienes, si tengo alguno, para que yo no diga que, cuando me los haya arrebatado, no sabrá qué hacer con ellos, y que así como me los quita injustamente, asi también, una vez en posesión de ellos, los usará injustamente, es decir, ignominiosamente y, por tanto, miserablemente. *c*

Cal. — ¡Qué impresión me das, Sócrates, de tener una firme confianza en que no te ha de suceder nada de eso! ¡Como si vivieras fuera de aquí y no corrieras el riesgo de ser llevado a juicio por un hombre quizá muy malvado y despreciable!

Sóc. — Sería yo verdaderamente un insensato, Calicles, si no creyera que en esta ciudad a cualquiera puede sucederle lo que sea. Sin embargo, estoy seguro de que, si comparezco ante un tribunal con el riesgo de ser condenado a algo de lo que tú dices, mi acusador será algún malvado *d* —pues ningún hombre honrado acusaría a un inocente—; incluso no sería nada increíble que se me condenara a muerte. ¿Quieres que te diga por qué tengo esta sospecha?

Cal. — Desde luego.

Sóc. — Creo que soy uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que se dedica al verdadero arte de la política y el único que la practica en estos tiempos; pero como, en todo caso, lo que constantemente digo no es para agradar, sino que busca el mayor bien y no el mayor placer, y como no quiero emplear esas ingeniosidades [106] *e* que tú me aconsejas, no sabré qué decir ante un tribunal. Se me ocurre lo mismo que le decía a Polo [107], que seré juzgado como lo sería, ante un tribunal de niños, un médico a quien acusara un cocinero. Piensa, en efecto, de qué

[106] Son las mismas palabras que, tomadas de Eurípides, dirigió Calicles a Sócrates en 486c.

[107] Véase 464d.

modo podría defenderse el médico puesto en tal situación, si se le acusara con estas palabras: «Niños, este hombre os ha causado muchos males a vosotros; a los más peque-
522a ños de vosotros los destroza cortando y quemando sus miembros, y os hace sufrir enflaqueciéndoos y sofocándoos; os da las bebidas más amargas y os obliga a pasar hambre y sed; no como yo, que os hartaba con toda clase de manjares agradables.» ¿Qué crees que podría decir el médico puesto en ese peligro? O bien, si dijera la verdad: «Yo hacía todo eso, niños, por vuestra salud», ¿cuánto crees que protestarían tales jueces? ¿No gritarían con todas sus fuerzas?

CAL. — Quizá; al menos hay que suponerlo.

Sóc. — ¿No piensas que se encontraría en un gran apu-
b ro sobre lo que debería decir?

CAL. — Sin duda.

Sóc. — Pues yo sé que me sucederá algo semejante, si comparezco ante un tribunal. En efecto, no podré citar placeres que les haya proporcionado, placeres que ellos consideran beneficios y servicios útiles; pero yo no envidio ni a los que los procuran ni a los que los disfrutan. Si alguien me acusara de corromper a los jóvenes porque les hago dudar, o de censurar a los mayores con palabras ásperas en privado o en público, ni podré decir la verdad:
c «Todo lo que digo es justo y obro en beneficio vuestro, oh jueces», ni ninguna otra justificación, de manera que probablemente sufriré lo que me traiga la suerte.

CAL. — ¿Y te parece bien, Sócrates, que un hombre se encuentre en esa situación en su ciudad y que no sea capaz de defenderse?

Sóc. — Sí, Calicles, con tal de que tenga aquel solo medio de defensa que tú has reconocido repetidas veces [108], a saber, que se haya procurado a sí mismo la protección
d que consiste en no haber dicho ni hecho nada injusto con-

[108] Solamente una vez en 509c.

tra los dioses ni contra los hombres. Hemos convenido en varias ocasiones que este modo de defenderse es el más eficaz. Si alguien me demostrara que soy incapaz de procurarme esta clase de protección y de procurársela a otro, me avergonzaría al ver probado mi error, tanto en presencia de muchas personas como de pocas, como de esa sola que me refuta, y si, por esta incapacidad, fuera condenado a muerte, me irritaría; pero si perdiera la vida por faltarme la retórica de adulación, estoy seguro de que me verías sobrellevar serenamente la muerte. Porque nadie *e*
teme la muerte en sí misma, excepto el que es totalmente irracional y cobarde; lo que sí teme es cometer injusticia. En efecto, que el alma vaya al Hades cargada de multitud de delitos es el más grave de todos los males. En prueba de que esto es así, si tú quieres, estoy dispuesto a referirte una narración.

CAL. — Puesto que has terminado lo demás, acaba también eso.

SÓC. — Escucha, pues, como dicen, un precioso relato 523*a*
que tú, según opino, considerarás un mito, pero que yo creo un relato verdadero, pues lo que voy a contarte lo digo convencido de que es verdad. Como dice Homero [109], Zeus, Posidón y Plutón se repartieron el gobierno cuando lo recibieron de su padre. Existía en tiempos de Crono, y aun ahora continúa entre los dioses, una ley acerca de *b*
los hombres según la cual el que ha pasado la vida justa y piadosamente debe ir, después de muerto, a las Islas de los Bienaventurados y residir allí en la mayor felicidad, libre de todo mal; pero el que ha sido injusto e impío debe ir a la cárcel de la expiación y del castigo, que llaman Tártaro. En tiempos de Crono y aun más recientemente, ya en el reinado de Zeus, los jueces estaban vivos y juzgaban a los hombres vivos en el día en que iban a morir; por tanto, los juicios eran defectuosos. En consecuencia, Plu-

[109] Véase *Il.* XV, 187. Respecto a la idea de Platón sobre la vida ultraterrena: *Apol.* 40c; *Fedón* 107d, y *Rep.* 614b.

tón y los guardianes de las Islas de los Bienaventurados
se presentaron a Zeus y le dijeron que, con frecuencia,
iban a uno y otro lugar hombres que no lo merecían. Zeus
dijo:
c «Yo haré que esto deje de suceder. En efecto, ahora
se deciden mal los juicios; se juzga a los hombres —dijo—
vestidos, pues se los juzga en vida. Así pues, dijo él, muchos
que tienen el alma perversa están recubiertos con
cuerpos hermosos, con nobleza y con riquezas, y cuando
llega el juicio se presentan numerosos testigos para asegurar
que han vivido justamente; los jueces quedan tur-
d bados por todo esto y, además, también ellos juzgan vestidos;
sus ojos, sus oídos y todo el cuerpo son como un
velo con que cubren por delante su alma. Éstos son los
obstáculos que se les interponen y, también, sus ropas y
las de los juzgados; así pues, en primer lugar, dijo, hay
que quitar a los hombres el conocimiento anticipado de
la hora de la muerte, porque ahora lo tienen. Por lo tanto,
ya se ha ordenado a Prometeo que les prive de este co-
e nocimiento. Además, hay que juzgarlos desnudos de todas
estas cosas. En efecto, deben ser juzgados después de
la muerte. También es preciso que el juez esté desnudo
y que haya muerto; que examine solamente con su alma
el alma de cada uno inmediatamente después de la muerte,
cuando está aislado de todos sus parientes y cuando
ha dejado en la tierra todo su ornamento, a fin de que el
juicio sea justo. Yo ya había advertido esto antes que vosotros
y nombré jueces a hijos míos, dos de Asia, Mi-
524a nos [110] y Radamantis, y uno de Europa: Éaco. Éstos, des-

[110] Radamantis, hijo de Zeus y de Europa. No murió, sino que fue al Elíseo donde es legislador y juez (Pínd., *Ol.* II 75, *Pít.* II 73). Platón lo cita también en *Apol.* 41a. Minos es el famoso rey de Creta, pero aquí aparece en su misión de juez de los muertos en el Hades junto con Radamantis. En *Apol.* 41 aparece en esta misma función, además, con Éaco y Triptólemo. Éaco es hijo de Zeus y de Egina, cuyo nombre tomó la conocida isla. Fue famoso por su piedad. Después de su muerte fue juez de los muertos.

pués de que los hombres hayan muerto, celebrarán los juicios en la pradera en la encrucijada de la que parten los dos caminos que conducen el uno a las Islas de los Bienaventurados y el otro al Tártaro. A los de Asia les juzgará Radamantis, a los de Europa, Éaco; a Minos le daré la misión de pronunciar la sentencia definitiva cuando los otros dos tengan duda, a fin de que sea lo más justo posible el juicio sobre el camino que han de seguir los hombres.»

Esto es, Calicles, lo que he oído decir, y tengo confianza en que es verdad. Pienso que de este relato se saca la *b* siguiente conclusión. La muerte, según yo creo, no es más que la separación de dos cosas, el alma y el cuerpo. Cuando se han separado la una de la otra, conserva cada una de ellas, en cierto modo, el mismo estado que cuando el hombre estaba en vida. El cuerpo conserva su naturaleza y deja visibles todos los cuidados y enfermedades. Por *c* ejemplo, si cuando uno vivía tenía un cuerpo grande por naturaleza o por la alimentación o por ambas cosas, después de muerto su cadáver es grande; si era robusto, también lo es después de muerto, y así sucesivamente. Si acostumbraba a llevar largo el cabello, su cuerpo tiene también larga cabellera. Si era un continuo merecedor de azotes y, cuando vivía, tenía las señales de los golpes, las cicatrices del látigo o de otras heridas, también después de muerto son manifiestas estas señales. Si alguno en vida tenía los miembros rotos o deformados, también una vez muerto quedan visibles estos mismos defectos. En una *d* palabra, la disposición adquirida por el cuerpo en vida permanece manifiesta después de la muerte en todo o en parte durante cierto tiempo.

Me parece que esto mismo sucede respecto al alma, Calicles; cuando pierde la envoltura del cuerpo, son visibles en ella todas las señales, tanto las de su naturaleza como las impresiones que el hombre grabó en ella por su conducta en cada situación. Así pues, cuando llegan a presencia del juez, los de Asia, por ejemplo, ante Radamantis, *e*

éste les hace detenerse y examina el alma de cada uno sin
saber de quién es, sino que, con frecuencia, tomando al
rey de Persia o a otro rey o príncipe cualquiera, observa
que no hay en su alma nada sano, sino que la ve cruzada
de azotes y llena de cicatrices por efecto de los perjurios
525*a* y la injusticia, señales que cada una de sus acciones dejó
impresas en el alma, y ve que en ella todo está torcido por
la mentira y la vanidad y nada es recto, porque ha vivido
lejos de la verdad. Observa también que el poder, la molicie, la insolencia y la intemperancia de sus actos han llenado el alma de desorden y de infamia; al ver este alma,
la envia directamente con ignominia a la prisión en la que
debe sufrir los castigos adecuados.

b Es propio de todo el que sufre un castigo, si se le castiga justamente, hacerse mejor, y así sacar provecho, o servir a los demás de ejemplo para que, al verle otros sufrir
el castigo, tengan miedo y se mejoren. Los que sacan provecho de sufrir un castigo impuesto por los dioses o por
los hombres son los que han cometido delitos que admiten curación; a pesar de ello, este provecho no lo alcanzan más que por medio de sufrimientos y dolores, aquí
y en el Hades, porque de otro modo no es posible curarse
c de la injusticia. Los que han cometido los más graves delitos y, a causa de ellos, se han hecho ya incurables son
los que sirven de ejemplo a los demás; ellos mismos ya
no sacan ninguna ventaja, puesto que son incurables, pero sí la sacan los que les ven padecer para siempre los mayores y más dolorosos suplicios a causa de sus culpas, colgados, por así decirlo, como ejemplo, allí en la prisión del
Hades, donde son espéctáculo y advertencia para los cul-
d pables que, sucesivamente, van llegando. Yo digo que Arquelao llegará a ser uno de éstos, si es verdad lo que dice
Polo, y cualquier otro que sea un tirano de esta clase. Creo
que el mayor número de los que sirven de ejemplo sale
de los tiranos, reyes, príncipes y de los que gobiernan las
ciudades, pues éstos, a causa de su poder, cometen los de-

llos más graves e impíos. Confirma esto Homero, pues
son reyes y príncipes los que él ha representado como con- e
denados en el Hades a castigos sin fin, Tántalo [111], Sisifo
y Ticio. En cambio, a Tersites [112] o a cualquier otro mal-
vado de vida privada nadie lo ha representado sujeto a los
más graves castigos como incurable, porque, en mi opi-
nión, no le era posible hacer mal y, por ello, ha sido más
afortunado que aquellos a los que les era posible hacerlo.
En efecto, Calicles, los hombres que llegan a ser más per-
versos salen de entre los poderosos; sin embargo, nada im- 526a
pide que entre ellos se produzcan también hombres bue-
nos, y los que lo son merecen la mayor admiración. Cier-
tamente es muy difícil y digno de gran alabanza mante-
nerse justo toda la vida, cuando se tiene plena libertad de
ser injusto. Estos hombres son pocos, aunque, en efecto,
aquí y en otras partes, han existido en el pasado y creo
que existirán en el futuro hombres buenos y honrados res-
pecto a esa virtud de administrar justamente lo que se les b
confía. Uno muy famoso, aun entre los demás griegos, ha
sido Aristides, hijo de Lisímaco; pero, amigo, la mayor par-
te de los hombres poderosos se hacen malos.

Como iba diciendo, cuando Radamantis toma a uno de
esos hombres, no sabe absolutamente nada acerca de él,
ni quién es ni quiénes son sus padres, pero sí sabe que es
un malvado, y, al ver esto, lo envía al Tártaro con la indi-
cación de si le juzga curable o incurable; llegado allí, su-
fre los castigos adecuados. Alguna vez, al ver un alma que c
ha vivido piadosamente y sin salirse de la verdad, alma

---

[111] Ticio, Tántalo y Sisifo son, en el mundo griego, los tres ejemplos clásicos de condenados a castigos eternos, según los vio Ulises (*Od.* XI 576 ss.). Al primero le devoraban el hígado dos buitres; el segundo moría de sed en medio del agua y no podía alcanzar los frutos que pendían sobre él, y Sisifo empujaba continuamente hacia arriba una gran piedra que volvía siempre a rodar hacia abajo.

[112] Tersites, personaje homérico (*Il.* II 212), ejemplo tradicional de la representación de categoría social inferior entre los héroes y los nobles. Eran proverbiales su fealdad y su lengua procaz.

de un particular o de otro cualquiera, pero, especialmente, estoy seguro de ello, Calicles, de un filósofo que se ha dedicado a su ocupación, sin inmiscuirse en negocios ajenos mientras vivió, se admira y la envía a las Islas de los Bienaventurados. Esto mismo hace también Éaco; cada uno de ellos juzga teniendo en la mano una vara; Minos está sentado observando; sólo él lleva cetro de oro, como
d en Homero [113] dice Ulises que le vio

llevando un cetro de oro, administrando justicia a los [muertos.

En todo caso, Calicles, estoy convencido de estos relatos y medito de qué modo presentaré al juez mi alma lo más sana posible. Despreciando, pues, los honores de la multitud y cultivando la verdad, intentaré ser lo mejor que pueda, mientras viva, y al morir cuando llegue la
e muerte. E invito a todos los demás hombres, en la medida en que puedo, y por cierto también a ti, Calicles, correspondiendo a tu invitación, a esta vida y a este debate que vale por todos los de la tierra, según yo afirmo, y te censuro porque no serás capaz de defenderte cuando llegue el juicio y el examen de que ahora hablaba; más bien,
527a cuando llegues ante ese juez, el hijo de Egina, y te tome y te ponga ante sí, te quedarás boquiabierto y aturdido, no menos tú allí que yo aquí, y quizá alguien te abofeteará indignamente y te ultrajará de mil modos.

Quizá esto te parece un mito, a modo de cuento de vieja, y lo desprecias; por cierto, no sería nada extraño que lo despreciáramos, si investigando pudiéramos hallar algo mejor y más verdadero. Pero ya ves que, aunque estáis aquí vosotros tres, los más sabios de los griegos de aho-
b ra: tú, Polo y Gorgias, no podéis demostrar que se deba llevar un modo de vida distinto a éste que resulta también útil después de la muerte. Al contrario, en una conversa-

[113] Véase *Od.* XI 569.

ción tan larga, rechazadas las demás opiniones, se man-
tiene sola esta idea, a saber, que es necesario precaverse
más de cometer injusticia que de sufrirla y que se debe
cuidar, sobre todo, no de parecer bueno, sino de serlo, en
privado y en público. Que si alguno se hace malo en algu-
na cosa, debe ser castigado, y éste es el segundo bien des-
pués del de ser justo, el de volver a serlo y satisfacer la
culpa por medio del castigo. Que es preciso huir de toda c
adulación, la de uno mismo y la de los demás, sean mu-
chos o pocos, y que se debe usar siempre de la retórica
y de toda otra acción en favor de la justicia. Así pues, haz-
me caso y acompáñame allí, donde, una vez que hayas lle-
gado, encontrarás la felicidad en vida y en muerte, según
enseña este relato. Permite que alguien te desprecie co-
mo insensato, que te insulte, si quiere y, por Zeus, deja,
sin perder tú la calma, que te dé ese ignominioso golpe,
pues no habrás sufrido nada grave, si en verdad eres un d
hombre bueno y honrado que practica la virtud.

Después, cuando nos hayamos ejercitado así en común,
entonces ya, si nos parece que debemos hacerlo, nos apli-
caremos a los asuntos públicos o deliberaremos qué otra
cosa nos parece conveniente, puesto que seremos más ca-
paces de deliberar que ahora. En efecto, es vergonzoso
que, estando como es evidente que estamos al presente,
presumamos de ser algo, nosotros que cambiamos a cada
momento de opinión sobre las mismas cuestiones, y pre-
cisamente sobre las más importantes. A tal grado de ig- e
norancia hemos llegado. Por consiguiente, tomemos co-
mo guía este relato que ahora nos ha quedado manifies-
to, que nos indica que el mejor género de vida consiste
en vivir y morir practicando la justicia y todas las demás
virtudes. Sigámoslo, pues, nosotros e invitemos a los de-
más a seguirlo también, abandonando ese otro en el que
tú confías y al que me exhortas, porque en verdad no vale
nada, Calicles.

MENÉXENO

INTRODUCCIÓN

El *Menéxeno* es un epitafio o discurso fúnebre convencional, enmarcado en dos partes dialogadas que sirven de preámbulo y epílogo. El interlocutor de Sócrates es, en este caso, el joven Menéxeno, perteneciente a una familia de cierta raigambre en la vida pública, que ha llegado a la edad de la efebía y está en posesión de los derechos que confiere la legislación ateniense. Menéxeno, que se muestra muy interesado por la oratoria, informa a Sócrates sobre la elección del orador encargado de pronunciar la oración fúnebre anual. Sócrates, en un tono irónico y arrogante, y en un contexto que desvirtúa algunas de sus afirmaciones habituales, desmitifica ante el joven las tareas de los oradores e insiste, sobre todo, en la facilidad con que elaboran este tipo de discursos [1]. Él mismo se ofrece a pronunciar uno muy concreto: el que ha aprendido de Aspasia, la famosa hetera jonia, compañera de Pericles, compuesto a base de la soldadura de partes improvisadas y restos de un anterior discurso que había escrito para aquél. A continuación, Sócrates comienza su peroración por el elogio de los muertos en el combate, continúa con la relación de los acontecimientos históricos más destacados hasta la paz de Antálcidas, y finaliza con la proso-

[1] Para el personaje de Sócrates en el ámbito del *Menéxeno*, véase R. Clavaud, *Le «Ménexène» de Platon et la rhétorique de son temps*, París, 1980, págs. 110 y sigs.

popeya de los muertos —que exhortan a sus descendientes a tenerlos presentes e imitarlos— y con una consolación a los padres, en que se recuerdan los desvelos del Estado para con ellos y para con los huérfanos de los desaparecidos.

De todas las obras de Platón, el *Menéxeno* es, en relación con su brevedad, la que más controversias ha suscitado. La vastísima exégesis crítica desencadenada desde el siglo XIX, que en ocasiones ha contribuido a acrecentar su carácter enigmático, da buena prueba de ello. La razón para tantas dificultades en la interpretación es que resulta difícil hallar, en una obrita tan corta, mayor número de errores —por no decir falsedades—, anacronismos y exageraciones. Todo ello, por otra parte, sustentado en una ironía convenientemente matizada y en una constante ambigüedad. Por lo demás, no faltan tampoco a lo largo del discurso las sugerencias de tipo moral y las disquisiciones políticas. En cuanto a los planteamientos filosóficos que cabría esperar, son más bien marginales, escasos y se encuentran supeditados a la particular significación del ámbito del discurso.

El *Menéxeno* continúa la antigua tradición del epitafio [2]. Cierto es que hay en el tratamiento platónico algunas innovaciones [3], pero, en general, el parentesco con la concepción anterior del género es muy notable. Su estructura es la habitual en los discursos fúnebres conservados, desde el de Pericles (TUCÍDIDES, II 35 ss.), hasta el atributo a Demóstenes (LX), pasando por el quizás auténtico de Lisias (II) y el, con toda certeza, genuino de

---

Sobre la formación y desarrollo de las oraciones fúnebres, cf. W. KIERDORF, «Erlebnis und Darsteilung der Perserkriege», *Hypomnemata* 16 (1966). Para la incorporación del discurso fúnebre a las ceremonias de las *epitáphia*, cf. *ibid.*, pág. 95.

[3] La más importante de las cuales es, sin duda, la prosopopeya de los muertos, figura retórica ausente de los demás epitafios. Cf. CLAVAUD, *Le «Ménexène»*..., págs. 221-223; 203 y sigs.

Hiperides (VI). En todos ellos encontramos el esquema característico: en primer lugar, el encomio de los héroes muertos o desaparecidos en el combate; en segundo lugar, la consolación a los vivos, padres y huérfanos de aquéllos. A su vez, en la composición de la primera parte aparecen los temas usuales de la autoctonía del país, el elogio de la nobleza de crianza y educación, el catálogo de las leyendas, etc. A esto seguía la relación de hazañas, tanto en tierra como en el mar, comenzando siempre por la gesta de las Guerras Médicas.

En cuanto a la segunda parte, la consolación a los padres y el tema de la solicitud del Estado por los huérfanos, son igualmente tópicos constantes.

Además de la identidad temática, destacan también los paralelismos en los aspectos estilísticos, aunque Platón ha llevado a los últimos extremos el tratamiento de las figuras de retórica y de pensamiento [4]. Por eso, está fuera de toda duda que, en este aspecto de la cuestión, la vinculación del *Menéxeno* con el discurso fúnebre de Gorgias, modelo primerísimo para la elaboración de la prosa artística, es obligada. En el texto de Gorgias (Fr. B 5 A, D. K. — Cf. A 1. D.K.), a pesar de la brevedad del fragmento que conservamos, se encuentran ya recogidas la mayor parte de las figuras utilizadas por Platón.

Tampoco son exclusivas del *Menéxeno* las falsedades y exageraciones. Precisamente, Sócrates se refiere en el prólogo, con sutil ironía, a la extraordinaria habilidad de los oradores para, por así decirlo, apañar el discurso y hechizar con sus palabras al auditorio; la práctica consistía en aprovechar, ante todo, los datos que aportaba la tradición y en elaborar con ellos un encomio general, en el que las deformaciones de lo real —ocultamiento de lo adverso y negativo, exaltación de lo favorable y glorioso— conformasen el tono solemne y patriótico del discurso.

[4] Cf., para el inventario y análisis de estas figuras, CLAVAUD, *ibid.*, págs. 229-244.

Más difícil resulta determinar qué motivos impulsaron a Platón a escribir este epitafio y con qué finalidad. Determinar, en suma, el sentido del discurso.

El contenido del prólogo es, a este respecto, sumamente ilustrador. Ya la primera referencia a la temporalidad del quehacer filosófico y de la *paideía* está planteada en función de la ironía. Sabemos, con certeza, que tanto Platón como Sócrates proponían una actividad filosófica duradera en contra del pensamiento sofista, que hacia de la filosofía una mera etapa del saber, inferior en sus cometidos a la praxis política. Por tanto, la opinión aquí recogida no deja duda acerca de su carácter anecdótico (*Menéx*. 234a). Tampoco ofrece duda el carácter paródico de la descripción de las oraciones fúnebres que hace Sócrates: ellas desdeñan la verdad; ejercen como una especie de encantamiento sobre el auditorio, ya predispuesto, a base de recursos de oratoria; encomian no sólo a los muertos, sino también a los antepasados, al Estado e, incluso, a los vivos; en fin, buena parte de esos discursos están ya elaborados de antemano (234c, ss.). También es preciso interpretar en el mismo sentido las referencias a Aspasia, o mejor a su método de «soldadura» para construir discursos, y a Conno, un músico mediocre, objeto, a menudo, de las burlas de los cómicos. Resulta difícil, en efecto, creer que Platón podía poner en situación de inferioridad, como se deduce del texto, al orador Antifonte y al músico Lampro, ambos de excelente reputación, en relación con los otros dos personajes. Pero, además, Sócrates no esconde sus propósitos acerca del discurso que se dispone a pronunciar: Menéxeno ha replicado a sus primeras palabras con un reproche a sus incesantes burlas de los oradores. A esto responde Sócrates que él mismo podría pronunciar una oración fúnebre «sin emplear nada de su propia cosecha». Da a entender, de este modo, que no está en su ánimo pronunciar un discurso modelo, un epitafio que corrija los defectos o modifique los matices descuidados por

otros epitafios. Parece claro que el discurso que seguirá sólo puede entenderse como una brillante ilustración de la parodia que previamente se ha desarrollado en el prólogo. Y, en realidad, su estructuración obedece a esta premisa, pues además de las distorsiones de la verdad y del tono de engañosa exaltación en que se encuadra el elogio, el uso de las figuras de estilo y de pensamiento siguen también el esquema convencional propio de las escuelas de la retórica.

Mas si no cabe duda de que el énfasis está puesto en la ironía, tampoco puede pasarse por alto el patetismo y la gravedad de la segunda parte del discurso. Platón no renuncia aquí a los procedimientos deformantes de los oradores, pero introduce planteamientos y sugerencias de carácter moral que hacen pensar en que muy bien pudo verse inclinado a adoptar, al margen de la parodia, una actitud comprometida. Estaríamos entonces, aunque no parece probable, ante una dualidad de criterios para la elaboración de la obrita. En cualquier caso, son éstos los extremos sobre los que gravita la crítica del *Menéxeno* que se pregunta si, en definitiva, se trata de una obra seria o de una obra paródica; si el acento está puesto en la ironía o en las reflexiones que se deducen de la segunda parte del discurso; si ambos tratamientos, en fin, tienen acomodo a lo largo de la oración fúnebre propiamente dicha.

Las menciones del *Menéxeno* en la antigüedad no son muy abundantes. Son escasos también los datos que aporta esta crítica, sobre todo, formal: el *Menéxeno* aparece valorado en relación con otras obras similares, siempre en función del arte de la retórica, y no se le analiza en su conjunto, como un todo homogéneo, sino separadamente, enjuiciando las partes en su opinión más destacadas y prescindiendo del diálogo, donde casualmente reside la clave de la ironía. De todas formas, Dionisio de Halicarnaso, aun sin ver en ello un deliberado propósito de Platón, ha estimado como anómalos y carentes de sentido al-

gunos planteamientos de la primera parte del discurso (*Demótenes* 24-27), lo que no es poco, si, como parece, el *Menéxeno* es una composición paródica. Por el contrario, Plutarco considera superficial y burlesco el prólogo, pero no así el discurso (*Vida de Pericles* 24, 7). En este análisis esquemático abundan otros autores, ya de la antigüedad tardía, como Clemente de Alejandría (*Pedagogo* II 69, 3) y, particularmente, Estobeo (4, 1, 86; 3, 38, 49; 3, 9, 28; 4, 39, 24; etc.), que se limitan a detraer, de algunas partes de la prosopopeya, ciertas sugerencias de tipo moral [5].

En cuanto a la crítica moderna, las soluciones propuestas son muy diversas. El punto de partida más notable sigue siendo la excelente disertación de Th. Berndt [6]. Escrita en el riguroso latín académico, algunas de sus conclusiones resultan definitivas aún hoy. La tesis fundamental de Berndt es que el *Menéxeno* forma un todo coherente y que Platón ha utilizado magistralmente los recursos de los oradores con el fin de ridiculizarlos. Todas las extravagancias, exageraciones, anacronismos, etc., que nos es dado reconocer en el texto están al servicio de un proyecto voluntario de Platón: criticar con sus mismas armas a los cultivadores de la retórica, y muy especialmente a Gorgias. En este sentido, no puede hablarse de dos partes diferenciadas en el *Menéxeno*, una burlesca y satírica, otra seria, sino de una sola estructura, esencialmente paródica, en la que no tienen cabida ni las ideas morales, ni las políticas ni siquiera las filosóficas.

A partir del trabajo de Berndt podemos distinguir tres grupos bien diferenciados de intérpretes. Un primer grupo concibe el *Menéxeno* como una obra seria, comprometida, en la que los anacronismos y demás deformaciones

---

[5] Un completo estudio de los testimonios de los escritores antiguos sobre el *Menéxeno* puede verse en Clavaud, *ibid.*, págs. 17-35.

[6] Th. Berndt, *De ironia Menexeni Platonici*, Münster, 1881.

de lo real serían tan sólo pinceladas anecdóticas ajenas a su auténtica significación [7].

Un segundo grupo trata, ante todo, de conciliar lo que de serio e irónico se nos aparece en el texto. De acuerdo con la opinión más general de estos estudiosos, Platón habría querido, en un principio, competir con las escuelas de oratoria, entonces tan en boga, y demostrar su capacidad en la elaboración del género, pero, al mismo tiempo, habría introducido otras cuestiones ético-filosóficas y políticas, que obligan a analizar ciertas partes del discurso al margen de los límites de lo paródico. Algunos, como Pohlenz, Friedlaender, Kennedy [8], pretenden, de este modo, insertar una obra, a la que, en general, consideran bufonesca y satírica, en el esquema de las habituales preocupaciones del pensamiento platónico. Otros autores, dentro de esta misma tendencia, acentúan aún más, si cabe, lo profundo, lo comprometido, y relegan lo superficial e irónico a un plano secundario. De acuerdo con su interpretación, Platón intentaría acomodar estas últimas manifestaciones a su objetivo primordial de adoptar una actitud crítica, con respecto a la situación política o social de la Atenas de la época [9].

Para O. WICHMANN, *Platon. Ideelle Gesamtdarstellung und Studienwerk*, Darmstadt, 1966, págs. 235-243, el *Menexeno* debe inscribirse en el marco de la concepción platónica de la *manía*, del ideal del instinto divino que posibilita la abstracción de lo real y la inclinación hacia las más elevadas empresas, lo cual explicaría el tono patético del discurso. Sócrates representaría, de este modo, un papel similar al de su aparición en el *Critón*. (cf. n. 15 al texto). Por su parte U. VON WILAMOWITZ, *Platon*, Berlín, 1920, págs. 127 y sigs., sostiene la tesis de que el *Menéxeno* es un testimonio evidente del afán de Platón por sustraerse a los planteamientos exclusivamente esotéricos, con el fin de divulgar su concepción de la supremacía de las ideas aristocráticas.

[8] M. POHLENZ, *Aus Platos Werdezeit*, Berlín, 1913, págs. 256-309; P. FRIEDLAENDER, *Platonische Schriften*, II, Berlin, 1930, págs. 219-231; G. KENNEDY, *The art of persuasion in Greece*, Princeton, 1963, págs. 158-164.

[9] Así, para P. M. HUBY, «The *Menexenus* reconsidered», *Phronesis* II, 2 (1957), 104-114, lo más destacable del contenido del *Menéxeno* sería el

Finalmente, un tercer grupo de autores, entre los que sobresalen L. Méridier, y N. Loraux [10], ve, sobre todo, en el *Menéxeno* una perfecta parodia del arte de la elocuencia y un acabado modelo de «pastiche» en el que se recogen, siempre matizadas por la ironía, las exageraciones y deformaciones habituales de los oradores. A esta tendencia interpretativa pertenece también el estudio de R. Clavaud, el más reciente y, a nuestro juicio, el más importante de los que integran la amplísima bibliografía sobre el *Menéxeno*. Para su análisis, Clavaud toma como punto de partida el trabajo ya mencionado de Th. Berndt, de quien acepta la consideración de la obrita como un todo organizado, en el que aparecen, en estrecha relación, las partes dialogadas y el discurso propiamente dicho. De Berndt aprovecha también el método de análisis para inventariar las figuras de estilo y pensamiento y las sugerencias respecto de la influencia de la retórica y la sofística, sobre todo de Gorgias. Pero su análisis va mucho más lejos: en su opinión, Platón habría compuesto «un arme de guerre» [11], una demostración de lo que un discurso no debe ser, una exposición absolutamente paródica de los

---

testimonio de rechazo de la supresión de las medidas económicas que amparaban a los huérfanos de los desaparecidos en la guerra. (*Cf.* n. 8 al texto.) Para J. von Loewenclau, *Der platonische «Menexenos»*, Stuttgart, 1961, págs. 104 y sigs., Platón se habría propuesto con el discurso dejar una muestra de su simpatía por la antigua Atenas, en oposición a la ciudad imperialista y autoritaria que aparece en la descripción de Tucídides. — Los mismos derroteros siguen las tesis de N. Scholl, *Der Platonische «Menexenos»*, Roma, 1959; K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, 1963, págs. 250-251; y, sobre todo, C. H. Kahn, «Plato's funeral oration: the motive of the *Menexenus*», *Classical Philology* 58 (1963), 220-234, para quien el *Menéxeno*, a partir de la supuesta vinculación que señala entre Platón y Tucídides, vendría a constituir, de hecho, una especie de panfleto político dirigido contra el imperialismo ateniense.

[10] L. Méridier, *Platon. Oeuvres complètes* (C. U. F.), vol. V, París, 1956³; cf. la introducción al *Menéxeno*, págs. 51-82. N. Loraux, «Socrate contrepoison de l'oraison funèbre. Enjeu et signification du *Ménexène*», *L'Antiquité Classique* (1974), 172-211.

[11] Clavaud, *Le «Ménexène»*..., págs. 245 y sigs.

métodos de la elocuencia tradicional, sin tener en cuenta cualquier otra consideración filosófica o moral. Por tal motivo, Platón no habría dirigido su crítica a un personaje concreto, sino, en general, a determinados hábitos de la época presentes, sobre todo, en los oradores. No habría querido desautorizar tan sólo a Gorgias, sino a todos los que se servían del hechizo de las palabras para enmascarar las ideas; no sólo a Tucídides, sino a todos los que integraban en el campo de la historiografía los esquemas deformantes de los epitafios; al referirse, en fin, irónicamente a Aspasia y Antifonte, habría criticado a los que, como ellos, componían discursos —ya fueran fúnebres, políticos o judiciales— a partir de piezas previamente elaboradas [12].

La cuestión es, como se ve, muy compleja y, en ocasiones, parece que la exégesis sólo ha contribuido a oscurecer aún más el significado del diálogo. De todos modos, una cosa es bien notoria: Platón ha manifestado en otros muchos textos sus puntos de vista sobre el encomio y ha definido la veracidad como principal fundamento de la elocuencia [13]. Por esta razón, las interpretaciones que destacan en el *Menéxeno* la parodia, la ironía y un objetivo burlesco y satírico, todo ello considerado como un proyecto voluntario de Platón contra los excesos de los oradores, nos parecen las más coherentes. Por otra parte, esas tesis se corresponden perfectamente con la tradicional reserva platónica con respecto a los epitafios, al menos co-

---

CLAVAUD, *ibid.*, págs. 88-92, sostiene que las referencias a Aspasia y Antifonte (*Menéxeno*, 235e-236c) nos remiten a la crítica platónica contra el método de los oradores y los diversos géneros de discursos. Aspasia representaría los *lógoi politikoí* (cf. *Menéxeno*, 249e), esto es, las oraciones fúnebres en primer lugar, pero, además, todos los discursos de carácter público. Antifonte, por el contrario, simbolizaría la actividad del logógrafo, los discursos de carácter judicial (cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* I 365; PSEUDO-PLUTARCO, *Vida de los diez oradores. Antifonte* 5).

13 Cf. *Fedro* 259e; 265e; 271b; *Banquete* 198b-198e; *Gorgias* 522c.

mo práctica generalizada [14], y con la polémica sostenida por la Academia, desde los primeros momentos de su fundación, contra las escuelas de retórica.

En relación con la autenticidad del *Menéxeno*, los diversos testimonios de los escritores antiguos no dejan lugar a dudas [15]. Tan sólo algunos autores modernos, pertenecientes a la corriente hipercrítica germana, han expresado sus dudas [16]. Pero, en general, los estudiosos de las diversas tendencias son unánimes en este punto.

En cuanto a la fecha en que fue compuesto el diálogo, podemos fijarla con cierta aproximación. Entre otros anacronismos, que impiden determinar el momento de la acción, Sócrates menciona el tratado de paz de Antálcidas, posterior a su muerte en el 399. Ello indica que el *Menéxeno* no puede ser anterior al 387 a. C., ni tampoco muy posterior, si tenemos en cuenta que no se alude a ningún acontecimiento más tardío. Esta fecha se correspondería perfectamente con la de la publicación reciente de la *Aspasia* de Esquines [17] y con la de apertura de la Academia,

[14] Cf. *Teeteto* 175a-b; *Gorgias* 523e; y *República* 468d. donde Platón sugiere. para las honras a los que se han distinguido en el combate, himnos y otras prebendas en lugar de discursos. Cf., también. *Leyes* 802a-e, a propósito de los que habrán de llegar al término de sus días, después de haberse distinguido por sus acciones.

[15] Cf. Plutarco, *Vida de Pericles* 24, 7; Prisciano, *Instituciones* 270 (pág. 347 Keil); Hermóg., *Sobre el Método de la elocuencia* 24 (pág. 441 Rabe); Demetrio, *Sobre el estilo* 266 (pág. 54 Radermacher); Aristóteles, *Retórica* I 1.367b, III 1.415b: Pseudo Longino, *De lo sublime* 28, 2; Cicerón, *Orator* 151.

[16] Entre otros, E. Zeller, *Platonische Studien*, Tubinga, 1839, pág. 145; F. Schleiermacher, *Platon's Werke*, Berlín, 1809, II, 3. suprime el diálogo inicial; H. Caffiaux, *De l'oraison funèbre dans la Grèce païenne*, Valenciennes, 1864, págs. 95-97, supone que la mano de un sofista ha retocado el discurso. U. von Wilamowitz, en *Aristoteles und Athen*, Berlín, 1893, II, pág. 99, n. 35, sostuvo, en un principio, que la parte dialogada era apócrifa, aunque no el discurso. Posteriormente, en *Platón*, Berlín, 1920, pág. 126, reconoció también como auténtico el diálogo.

[17] Esquines, el Socrático, adversario de Platón, compuso una *Aspasia* (cf. Cicerón, *De inventione* I, 32) en la que también la hetera jonia

cuando ya Platón había tomado la decisión de romper con las escuelas de retórica.

NOTA AL TEXTO

Para la traducción hemos seguido el texto de la edición oxoniense de J. BURNET, *Platonis Opera*, III, Oxford, 1903 (reimpr., 1968). De mucha utilidad son la edición francesa de L. MÉRIDIER, *Platon. Oeuvres Complètes* (C. U. F.), t. V, París, 1931 (1.ª ed.), y la catalana de J. OLIVES CANALS, *Plató. Diàlegs* (F. Bernat Metge), t. IV, Barcelona, 1952.

Entre las traducciones a otras lenguas destacamos la italiana de G. LA MAGNA, *Menesseno*, Milán, 1934, y la francesa de E. CHAMBRY, París, 1948.

BIBLIOGRAFÍA

Los estudiosos más sobresalientes sobre el *Menéxeno* aparecen citados en las notas a la *Introducción*. Una reseña bibliográfica muy completa puede hallarse en el ya citado trabajo de R. CLAVAUD, *Le «Ménexène» de Platon et la rhétorique de son temps*, París, 1980.

---

desempeñaba un papel similar al del *Menéxeno*, como experta educadora en la elocuencia. CLAVAUD, *Le «Ménexène»*..., págs. 235-256, relaciona las dos obras y sugiere que la actualidad del tema facilita el establecer también entre ambas una relación cronológica. La composición del *Menéxeno* podría fijarse no mucho tiempo después de la aparición de la *Aspasia* de Esquines. Esta última, de acuerdo con las tesis de los últimos estudiosos, suele fecharse entre 393 y 385 a. C. Cf. J. HUMBERT, *Socrate et les petits socratiques*, París, 1967, pág. 223.

MENÉXENO

SÓCRATES, MENÉXENO

PRÓLOGO

SÓCRATES. — ¿De dónde viene Menéxeno [1]? ¿Del ágora, o de algún otro lugar? 234a

MENÉXENO. — Del ágora [2], Sócrates, y de la sala del Consejo [3].

SÓC. — ¿Y qué asunto te llevó, precisamente, a la sala del Consejo? Está bien claro que crees haber llegado al término de la educación y de los estudios filosóficos y que piensas, convencido de que ya estás capacitado, inclinarte hacia empresas mayores [4]. ¿Intentas, admirable ami-

---

[1] Se trata del mismo personaje que aparece como adolescente en el *Lisis* (en 211b se le define como un gran disputador), y ya con más edad en el *Fedón* (59b), donde se le representa como uno de los discípulos que acompañan a Sócrates en sus últimos momentos. El contexto del párrafo (234a) permite conjeturar que se halla en la edad de la efebía, es decir, los dieciocho años, y que, por tanto, ha accedido a la plena ejercitación de los derechos civiles reconocidos por la ley ateniense.

[2] El ágora del Cerámico estaba al noroeste de la Acrópolis.

[3] La sala del Consejo formaba parte del *Metróon*, templo de la Madre de los dioses y se hallaba al sur del ágora del Cerámico.

[4] El pasaje es fuertemente irónico. Según las tesis de Calicles, en su discurso del *Gorgias* (485a-d), es hermoso filosofar en la edad juvenil porque de este modo la filosofía, fundamentada en los objetivos de la *paideía*, no pierde su carácter de estudio liberal. Para Calicles, como para

b go, a pesar de tu edad, gobernarnos a nosotros que somos más viejos, para que vuestra casa no deje de proporcionarnos en todo momento un administrador [5] de nuestros intereses [6]?

MEN. —Si tú, Sócrates, me permites y aconsejas gobernar, ése será mi mayor deseo; en caso contrario, no. Concretamente, hoy he acudido a la sala del Consejo porque sabía que la asamblea se disponía a elegir a quien ha de pronunciar el discurso sobre los muertos; pues ya sabes que tienen intención de organizar una ceremonia fúnebre [7].

SÓC. —Perfectamente; pero ¿a quién han elegido?

---

todos los jóvenes políticos con educación sofista, la actividad filosófica duradera era estéril por cuanto constituía un importante condicionamiento para las cuestiones de tipo práctico, en especial para la política. En un diálogo de la *República* (487c-d), Adimanto replica a Sócrates que «todos cuantos se entregan a la filosofía, no sólo en su juventud y para completar su educación, sino que se mantienen en ella mucho tiempo, no sacan otro provecho que la incapacidad para servir al Estado». (Cf. también *Teet.* 173c. y *Fedón* 64b.) Para Platón, por el contrario, la filosofía era la coronación de todo el proceso de formación humana, perenne *paideia* de la que las otras ciencias formaban parte tan sólo como uná mera etapa de inferior madurez. (Cf. *Leyes* VII 809e-818d; *República* 525a-530c.) En cuanto a Sócrates, la *Apología* (29d) es muy explícita respecto a su esfuerzo por un filosofar permanente, de ahí que los sofistas le consideraran como el paradigma ideal del individuo políticamente incapaz. Por estas razones, sólo el tono irónico del texto nos permite aprehender el auténtico pensamiento socrático-platónico, aparentemente desvirtuado.

[5] Alude a la familia de Menéxeno, al parecer fecunda en dar hombres de Estado a Atenas.

[6] Tomado no en el sentido de autoridad con funciones extraordinarias, a diferencia de los *arcontes* o magistrados ordinarios, sino en un sentido genérico.

[7] Las *Epitáphia*, ceremonia fúnebre de carácter público, instituida, al parecer, por Solón (DIÓG. LAERCIO, VIII), que se celebraba anualmente. En el momento de la inhumación en el Cerámico de los restos de los soldados muertos, un orador designado por el Consejo pronunciaba un discurso. (Cf. TUCÍDIDES, II 34, 3.) La elección del Consejo era ratificada por la Asamblea (cf. *ibid.*; DEMÓSTENES, *De cor.* 285).

MEN. — A nadie; han dejado el asunto para mañana. Creo, sin embargo, que serán elegidos Arquino o Dión [8].

SÓC. — Ciertamente, Menéxeno, en muchas ocasiones c
parece hermoso morir en la guerra. Pues, aunque uno muera en la pobreza, se obtiene una bella y magnífica sepultura, y además se reciben elogios, por mediocre que uno sea, de parte de hombres doctos que no reparten sus alabanzas a la ligera, sino que han preparado durante mucho tiempo sus discursos [9]. Hacen sus alabanzas de una manera tan bella, diciendo de cada uno las cualidades que 235a
posee y las que no posee [10] y matizando [11] el lenguaje con

---

[8] Arquino fue uno de los restauradores de la democracia ateniense, junto con Trasibulo, después de la caída de los Treinta. Introductor, asimismo, del alfabeto jónico para los documentos, bajo el arcontado de Euclides (404 a. C.), algunos testimonios (p. ej., Focio, 260) le atribuyen un *epitafio* de gran influencia en el *Panegírico* isocrático. No parece, sin embargo, que en el *Menéxeno* la mención de su nombre resulte determinante para un enjuiciamiento sobre posibles influencias. En cualquier caso, el papel que le concede P. M. HUBY, en «The *Menexenus* reconsidered» *(Phrónesis* II, 2 [1957], 104-114], de acuerdo con su tesis de que el *Menéxeno* es, sobre todo, una crítica contra las medidas económicas que suprimían las subvenciones del Estado a los huérfanos (cf. LISIAS, XIX 11), y de que el nombre de Arquinos vendría a sugerir, justamente, lo contrario, la benevolencia, y la justicia en el contexto de la restauración democrática que llevó a cabo, es cuando menos exagerado. Cf., a este respecto, R. CLAVAUD, *Le «Ménexène» de Platon et la rhétorique de son temps*, París, 1980, págs. 57 y 257 n. 170. Algunos comentaristas sugieren, con respecto a Dión, el otro orador citado, que se trata del mismo personaje que cita JENOFONTE *(Helénicas* IV 8, 13) como embajador en Persia cuando el tratado de Antálcidas (392).

[9] El pasaje recoge, en el ámbito de la crítica platónica contra el *epitáphios lógos* como elogio *(épainos)*, los tópicos más usuales del género: la idea de la «hermosa muerte» y el homenaje de la ciudad concediendo a los que han perecido en el combate una sepultura y un discurso. Cf. TUCÍDIDES, II 43, 2; LISIAS, *Epit.* 80; DEMÓSTENES, *Epit.* 1; 36. Al margen de esa crítica, matizada de ironía, cf. por ejemplo, a propósito de la sepultura, el tono de desdén con que Sócrates se dirige a Critón: «Sepulta mi cuerpo como te plazca y del modo que creas más conforme al uso» *(Fedón* 115c). Para la crítica contra el *épainos*, cf. *Banquete* 198d y ss.

[10] N. LORAUX, «Socrate contrepoison de l'oraison funèbre. Enjeu et signification du *Ménexène*», *L'Antiquité Classique* (1974), 175, n. 18, ve

las más hermosas palabras, que hechizan nuestras almas. Ensalzan a la ciudad de todas las maneras y a los que han muerto en la guerra y a todos nuestros antepasados que nos han precedido y a nosotros mismos que aún vivimos nos elogian de tal forma [12], que por mi parte, Menéxeno, ante sus alabanzas, me siento en una disposición muy noble y cada vez me quedo escuchándolos como en-
b cantado [13], imaginándome que en un instante me he he-

---

aquí una parodia de las primeras líneas de un fragmento de la oración fúnebre de *Gorgias* (D-K, 8, 6). Pero cf., también, para este recurso de exaltar las cualidades y disimular los defectos, propio de los autores de *épainol*, ISÓCRATES, *Busiris* 4. Para la crítica a este sistema, cf. *Banquete* 198d.

[11] Traduzco «matizar», pero concibiendo el término en una acepción peyorativa. Se alude a la habilidad de los oradores para variar o colorear las palabras (*poikíllontes* en el texto), acepciones ámbas válidas para la versión del vocablo griego, con el fin de componer un lenguaje abigarrado que confunda y admire al auditorio. Cf. la misma acepción negativa, en *Rep.* VIII 561e; II 365b; *Sofista* 226a. El sentido más propio del término aparece en *Ion* 535d. Cf., con el sentido de «adornar», ISÓCRATES, *Contra los sofistas* 16.

[12] El poner en el mismo plano de igualdad el elogio de los muertos, de los vivos y de la ciudad evidencia que no se trata tanto de desarrollar un *epitáphios lógos*, con la alabanza estricta de los muertos, cuanto sobre todo un amplio panegírico de la ciudad. La práctica es común a todos los epitafios, si se exceptúa el de HIPERIDES, donde la máxima alabanza recae sobre el estratega y sus soldados. Cf., incluso, el de Pericles, TUCÍDIDES, II 42, 1-2. El propio ISÓCRATES reconoce utilizar temas ya empleados en los *epitáphioi lógoi* al componer su *Panegírico* de Atenas (74). (Cf. LORAUX, «Socrate contrepoison...», 179, «les morts ne sont pas seulement évincés par la louange de la polis, mais on les perd de vue dans la serie, deroulée depuis l'origine, des grandes générations d'Athéniens».)

[13] Cf. *Prótag.* 315a-b. Cf. *supra*, *Menéxeno* 235a 2-3, a propósito de otro término en el mismo ámbito semántico: «hechizan nuestras almas» (*goēteúousin tas psychás*). Cf., para *goēteia*, *Gorgias*, D-K 82b, 11. Para *góēs*, *Sofista* 235a 1, 8. Se presenta irónicamente el lenguaje de los oradores como una suerte de sortilegio que hechiza y encanta a los que escuchan sus discursos. Cf., también, *República* III 413, c4. CLAVAUD, *Le «Ménexène»...*, págs. 92-95, y n. 47, remite, a partir de estos recursos, a Gorgias y su escuela, como objetivo de la ironía y la crítica platónica: «Ce que Platon devait reprouver dans cet art, c'est le mensonge qui consiste à utiliser les mots par eux-mêmes et non pas pour l'idée qu'ils expriment.» Cf., a este respecto, ARISTÓTELES, *Retór.* 1.405b5.

cho más fuerte, más noble y más bello. Como de costumbre, siempre me acompañan y escuchan conmigo el discurso algunos extranjeros [14], ante los cuales en seguida me vuelvo más respetable. Parece, en efecto, que ellos, persuadidos por el orador, también experimentan estas mismas sensaciones con respecto a mí y al resto de la ciudad, a la cual juzgan más admirable que antes. Y esta sensación de respetabilidad me dura más de tres días. El tono *c* aflautado de la palabra y la voz del orador penetran en mis oídos con tal resonancia [15], que a duras penas al ter-

---

[14] Al parecer la asistencia de extranjeros a las ceremonias fúnebres era usual. Cf. Tucídides, II 34, 4; Demóstenes, *Epist.* 13. Se supone que se trata también de los extranjeros de la ciudad, e incluso de los aliados. Cf. P. Gauthier, «Les xenoi dans les textes athéniens», *Revue des Études Grecques* 84 (1971), 78. Cf., también, Loraux, «Socrates contrepoison...», 181 n. 66. Mas en este caso conviene tener en cuenta que el discurso platónico es ficticio; de lo contrario, mal podría pensarse en la asistencia de extranjeros que no podrían evitar el escándalo ante el cúmulo de distorsiones históricas que a lo largo del discurso les aluden directamente. Cf. Clavaud, *Le «Ménexène»...*, pág. 88, n. 25; pág. 149.

[15] Recojo, para *énaulos*, del texto una versión que respeta la idea del sonido de la flauta, sustrayéndome a verter tan sólo la idea de resonancia. *Enaulos* se dice, en efecto, del lenguaje que, a guisa de sonido de flauta, penetra en los oídos y deja huella con su peculiar resonancia. Se trata de un recurso auditivo más de los incluidos en la n. 13. Cf. también *Critón* 54d, donde Sócrates escucha las voces de Las Leyes, con el mismo sonido. Cf., además, *República* 399d; *Gorgias* 501d. No me parece tener ningun fundamento la tesis de O. Wichmann, *Platon. Ideelle Gesamtdarstellung und Studienwerk*, Darmstadt, 1966, págs. 235-243, para quien el contexto de la parodia que se construye con estos recursos, deja paso a uno más significativo, el de la *manía* o entusiasmo socrático, al modo del *Pedro*, p. ej., de suerte que, a su juicio, con ello se explicaría el particular tono del *Menéxeno* y sus anacronismos, ya que la fuerza misma de la reflexión se sustrae a los pequeños detalles de lo real. Wichmann remite, además, al pasaje 235c, en el que Sócrates dice que, por los efectos del orador, apenas al tercer o cuarto día vuelve en sí. Pero casualmente este pasaje está sobrado de ironía y difícilmente pueden verse en él huellas del *entusiasmo* tal como se plantea en el *Fedro*. De lo que aquí se trata no es de sustraerse a lo real, por la vía de la inspiración y la posesión, sino, quizás, de sustraerse a los artilugios de la retórica abocando la capacidad crítica a lo que es real. Cf., a este respecto, Clavaud, *Le «Mé-*

cer o cuarto día vuelvo en mí y me doy cuenta del lugar de la tierra donde estoy; hasta entonces poco falta para creerme que habito en las Islas de los Bienaventurados [16]; hasta tal punto son diestros nuestros oradores.

MEN. — Tú siempre te estás riendo de los oradores, Sócrates. Esta vez, sin embargo, creo que el designado no tendrá muchas facilidades [17]; la elección ha sido decidida de repente, de modo que quizás el orador se verá obligado probablemente a improvisar.

d Sóc. — ¿Por qué, mi buen amigo? Cada uno de éstos tiene discursos preparados y, además, improvisar [18] sobre temas de esta clase no es difícil. Si fuera preciso hablar bien de los atenienses ante los peloponesios o de los peloponesios ante los atenienses, se necesitaría un buen orador que convenciera y se ganara la aprobación del auditorio [19]; pero cuando se compite ante aquellos a quie-

---

nexène»..., pág. 45. Justamente en este pasaje nos encontramos en el punto culminante de la ironía del prólogo. Pues el lector fácilmente podría preguntarse cómo quedarán de aturdidos los que escuchan los discursos ante el cúmulo de habilidades del orador, si el propio Sócrates, en posesión de un método que busca siempre la verdad (cf. *Apología* 17b), no puede escapar al aturdimiento.

[16] Otro punto culminante de la ironía: las Islas de los Bienaventurados son un ámbito propio de héroes, o de personas de vida excelente e irreprochable, pero un ámbito para después de la muerte. Cf. *Gorgias* 523d; *Fedón* 111a-c; cf. también *República* VII 540b; en la parodia, Sócrates lógicamente encarna a cualquiera de los atenienses que oyen los discursos. Cf. LORAUX, «Socrates contrapoison...», 182-183.

[17] No se dice, como piensa LORAUX, *ibid.*, 196, que el orador no va a tener materia que tratar en el discurso, sino que no tendrá muchas facilidades *(euporéseín)*, por el poco tiempo que media entre la elección y la celebración de la ceremonia fúnebre. Este *tópos* de la brevedad del tiempo del orador (cf. LISIAS, *Epitafio* 1) ya ha sido contestado en 234c; cf. la respuesta de Sócrates a Menéxeno, en 235d.

[18] Para el arte de la improvisación y su principal teórico, Alcidamas, cf. CLAVAUD, *Le «Ménexène»*..., págs. 101 y sigs.

[19] Cf. ARISTÓTELES, *Retórica* I 1.367b, y III 1.415b; cf. CLAVAUD, *op. cit.*, págs. 86-87.

nes se elogia, no cuesta mucho parecer que se habla bien [20].

MEN. — ¿Tú no lo crees, Sócrates?

SÓC. — Desde luego que no, por Zeus.

MEN. — ¿Acaso crees que tú mismo serías capaz de ha- e
blar, si fuera preciso y la elección del Consejo recayera en ti?

SÓC. — En efecto, Menéxeno, nada de extraño tiene que yo también sea capaz de hablar, pues casualmente tengo por maestra a una mujer muy experta en la retórica, que precisamente ha formado a muchos otros excelentes oradores y a uno en particular, que sobresale entre los de Grecia, Pericles, hijo de Jantipo.

MEN. — ¿Quién es ella? Es evidente que te refieres a Aspasia [21], ¿no?

SÓC. — A ella me refiero y a Conno [22], el hijo de Metrobio. Ellos son mis dos maestros, el uno de música, la 236a
otra de retórica. No es nada extraño que un hombre educado así, sea hábil en el hablar. Pero, incluso, cualquiera que haya recibido una educación inferior a la mía, instruido en la música por Lampro [23] y en la retórica por Anti-

---

[20] El carácter agonístico de la oración fúnebre (cf. LISIAS, *Epitafio* I, DEMÓSTENES, *Epitafio* 1) está en relación con los discursos anteriormente pronunciados y ya conocidos. En 239c, I, la rivalidad se sitúa en la confrontación con los poetas.

[21] Cf. la Introducción.

[22] Maestro de cítara de Sócrates, al que éste se refiere siempre con una cierta ironía (cf. *Eutidemo* 272c; 295d). Podría tratarse del mismo personaje que es objeto de burla por ARISTÓFANES (cf. *Avispas* 675; *Caballeros* 534; cf., también. U. VON WILAMOWITZ, *Platón*, Berlín, 1920, pág. 139) y por CRATINO (Fr. 317 KOCK., mencionado, como en *Caballeros* 534, con el derivado peyorativo *Konnás*), y del que toma su nombre una comedia de FRÍNICO (II 371 KOCK) y otra de AMEIPSIAS (I 671 KOCK).

[23] Maestro de música de Sófocles. Cf. *Vida de Sófocles* 3, 19-20, pág. XVIII PEARSON. Cf. también C. NEPOTE, *Epam* 11; ATENEO, I 16; II 2. La alusión a Conno, como, asimismo, a Lampro, podría simbolizar la crítica dirigida contra Gorgias, a propósito de su técnica de la armonía, que busca más los efectos de las palabras por sí mismas que por su contenido. Cf.

fonte de Ramnuntio[24], sería igualmente capaz, alabando a los atenienses ante los atenienses, de obtener renombre.

MEN. — ¿Y qué podrías decir, si tuvieras que hablar?

b SÓC. — Tal vez nada de mi propia cosecha; pero ayer precisamente escuché a Aspasia que elaboraba una oración fúnebre completa sobre este mismo tema. Se había enterado de lo mismo que tú dices, de que los atenienses se disponían a elegir al orador. Entonces, de improviso, expuso ante mí una parte del discurso, según lo que era preciso decir; para la otra parte, que ya tenía pensada de antes, de cuando, según creo, compuso la oración fúnebre que pronunció Pericles, juntaba algunos restos de este discurso[25].

MEN. — ¿Y podrías recordar lo que decía Aspasia?

SÓC. — Si no pudiera, me sentiría culpable. Lo aprendía
c de ella y poco faltó para que me golpeara porque me flaqueaba la memoria.

MEN. — ¿Por qué, pues, no me lo expones?

SÓC. — Pero que no vaya a enojarse conmigo mi preceptora, si divulgo su discurso.

MEN. — No tengas cuidado, Sócrates, y habla. Mucho me complacerás, ya sea que quieras contarme el discurso de Aspasia, o de cualquier otro. Habla solamente.

CLAVAUD, *Le «Ménexène»*..., págs. 94-95. Cf., en el mismo ámbito de significación, las referencias al sonido de flauta de las palabras del orador, y a la imagen de la *poikilía* (nn. 11 y 15). Cf. *Menéxeno* 235a; 235c.

[24] CLAVAUD (*Le «Ménexène»*..., págs. 88-92; 265 y sigs.) ha dejado bien claro que Aspasia simboliza la elocuencia concerniente a los discursos públicos, mientras que la alusión a Antifonte hace referencia al género judicial. A propósito de este último, cf. TUCÍDIDES, V 68; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* I 365. Cf. la Introducción, n. 12.

[25] No hay por qué reconocer aquí el fundamento de una polémica contra Tucídides, como sugiere buena parte de la crítica tradicional del *Menéxeno*. La crítica va dirigida, sobre todo, en este pasaje contra el método de composición de las piezas oratorias, cualquiera que fuera su género, a base de la soldadura, en buena parte de las mismas, de trozos anteriormente elaborados. Cf. CLAVAUD, *Le «Ménexène»*..., págs. 96 y sigs. Aspasia simboliza tal proceso de elaboración de los discursos, sean fúnebres o no.

Sóc. — Pero tal vez te burles de mí, si, viejo como soy, te produzco la impresión de que aún jugueteo como un niño.

Men. — En absoluto, Sócrates, habla de todos modos.

Sóc. — Pues bien, sin duda debo complacerte; hasta el punto de que incluso si me pidieras que me quitase el man- d
to y danzara, casi te haría el gusto, puesto que estamos solos. Escucha, pues. Empezó hablando, según creo, de los muertos mismos y decía así:

DISCURSO DE ASPASIA

«Por lo que toca a los actos[26], estos hombres han recibido de nosotros las atenciones que se les debían y, tras recibirlas, emprenden el camino fijado por el destino, acompañados públicamente por la ciudad y privadamente por sus familiares. En lo que concierne a la palabra[27],
la ley ordena tributar a estos hombres el postrer home- e
naje, y ello es un deber. Porque con un discurso bellamente expuesto sobreviene el recuerdo de las acciones gloriosamente efectuadas y el homenaje para sus autores de parte de los que las escuchan. Se requiere, pues, un discurso tal que ensalce cumplidamente a los muertos y exhorte con benignidad a los vivos, recomendando a los descendientes y hermanos que imiten la virtud de estos hombres, y dando ánimos a los padres, las madres, y a los ascen-
dientes mas lejanos que aún queden. ¿Qué discurso se nos 237a
revelaría como tal?

[26] La oposición *érgon / lógos* hace referencia a las honras debidas a los muertos: la sepultura (los funerales) y el discurso fúnebre. Cf. n. 9. El pasaje puede ponerse en relación con Tucídides, II 35, pero una oposición semejante puede hallarse también en otros oradores. Cf. Lisias, *Epitafio* 2; Demóstenes, *Epitafio* 13; Hiperides, *Epitafio* 1-2.

[27] Cf. Tucídides, II 46.

ELOGIO DE LOS MUERTOS

»¿Por dónde daríamos comienzo correctamente al elo-
gio de unos hombres valientes, que en vida alegraban a
los suyos con su virtud y que han aceptado la muerte a
cambio de la salvación de los vivos? Creo que es preciso
hacer su elogio según el orden natural en que han sido va-
lientes. Valientes lo fueron por haber nacido de valientes.
Elogiemos, pues, en primer lugar, su nobleza de nacimien-
b to y, en segundo lugar, su crianza y educación. Después
de esto, mostremos cuán bella y digna de ellas fue la eje-
cución de sus acciones. Primer fundamento de su noble
linaje es la procedencia de sus antepasados, que no era
foránea ni hacía de sus descendientes unos metecos en el
país al que habían venido desde otro lugar, sino que eran
autóctonos [28] y habitaban y vivían realmente en una pa-
tria, criados no como los otros por una madrastra, sino
por la tierra madre en la que habitaban, y ahora, después
c de muertos, yacen en los lugares familiares de la que los
dio a luz, los crió y los acogió. Por tanto, lo más justo es
tributar, en primer lugar, un homenaje a la madre mis-
ma, porque de esta forma resulta enaltecida, además, su
nobleza de nacimiento.

»Nuestro país es digno de ser alabado por todos los
hombres y no sólo por nosotros, por muchas y diversas
razones, la primera y principal porque resulta ser amado
d de los dioses. Da fe de esta opinión nuestra la disputa y

---

[28] El tema de la autoctonía es otro de los tópicos habituales de las oraciones fúnebres. Cf. LISIAS, *Epitafio* 17; DEMÓSTENES, *Epitafio* 4; HIPERIDES, *Epitafio* 7. El pasaje suele ponerse en relación con TUCÍDIDES, II 36, pero conviene tener en cuenta que éste habla más bien de los Atenienses como pueblo estable, que como autóctono, término que sólo utiliza a propósito de los habitantes de Sicilia. Cf. *ibid.*, I 2; VI 2, y también, a propósito de este tópico fantasioso, ISÓCRATES, *Panegírico* 24; *Panatenaico* 124-125; HERÓDOTO, VII 161.

el juicio de los dioses que por él rivalizaron entre sí [29]. Si los dioses lo han elogiado, ¿cómo no va a ser justo que lo elogien todos los hombres? Se le debería en justicia otro elogio. Que en aquel tiempo en que toda la tierra producía y hacía crecer animales de toda especie, salvajes y domésticos, entonces la nuestra se mostró estéril y limpia de bestias salvajes y de entre los seres vivos escogió para sí y procreó al hombre, el cual sobresale entre los demás seres por su inteligencia y es el único en reconocer una justicia y unos dioses. Una prueba importante de mi ar- c
gumento de que esta tierra engendró a nuestros antepasados y a los de estos hombres es que todo ser vivo procreador tiene el alimento apropiado para su cría, y en esto se distingue claramente la mujer que realmente es madre de la que no lo es, pero lo finge, si no lleva consigo las fuentes del alimento para el recién nacido. Pues bien, nuestra tierra y, al propio tiempo, madre nos da una prueba convincente de que ha engendrado hombres: sólo ella en aquel tiempo produjo, la primera, un alimento idóneo para el hombre, el fruto del trigo y la cebada, con el cual 238a
se alimenta el género humano de la manera mejor y más bella, por haber engendrado en realidad ella misma este ser [30]. Y este tipo de pruebas conviene admitirlas más para la tierra que para la mujer: no ha imitado, en efecto, la tierra a la mujer en la gestación y en el alumbramiento, sino la mujer a la tierra. Y no ha reservado celosamente para sí este fruto, sino que lo ha distribuido también a los demás. Después de esto, ha suscitado para sus hijos el nacimiento del aceite, auxilio contra las fatigas. Y des- b
pués de haberlos criado y haberlos hecho crecer hasta la

---

[29] Atenea y Poseidón rivalizaron entre sí por dar nombre a la ciudad, resultando vencedora Atenea. Al margen del contexto paródico del *Menéxeno*, cf. el verdadero pensamiento platónico con respecto a las creencias sobre las disputas de los dioses en *República* 378 b-c; *Critias* 109b, donde la posición contraria es evidente.

[30] Cf. Demóstenes, *Epitafio* 5; Isócrates, *Panegírico* 28.

juventud, ha introducido como sus gobernantes y educadores a los dioses, cuyos nombres —que ya conocemos— conviene omitir en una ocasión como ésta [31]. Ellos han organizado nuestra vida de cara a la existencia cotidiana, al habernos educado, los primeros, en las artes y habernos enseñado la adquisición y el manejo de las armas para la defensa de nuestro país [32].

»Nacidos y educados de esta forma, los antepasados de estos muertos vivían según el régimen político que habían
c organizado, el cual es oportuno recordar brevemente. Porque un régimen político es alimento de los hombres: de los hombres buenos, si es bueno, y de los malos, si es lo contrario [33]. Es necesario, por tanto, demostrar que nuestros padres han sido criados bajo una buena forma de gobierno, merced a la cual también ellos fueron virtuosos como lo son los hombres de hoy, entre los cuales se hallan estos muertos aquí presentes. Pues estaba vigente entonces, como ahora, el mismo sistema político, el gobierno de los mejores, que actualmente nos rige y que desde aquella época se ha mantenido la mayor parte del tiem-
d po. Unos lo llaman gobierno del pueblo, otros le dan otro nombre, según les place, pero es, en realidad, un gobierno de selección con la aprobación de la mayoría. Porque reyes siempre tenemos [34]; unas veces lo son por su linaje, otras veces por elección. Pero el poder de la ciudad co-

---

31 Al parecer, era impío nombrar a los dioses olímpicos en las ceremonias fúnebres.

32 Atenea y Hefesto, que enseñan las artes, y Ares, que enseña el uso de las armas. Cf. *Leyes* XI 920d-e; *Banquete* 197a-b.

33 Una opinión muy diferente, justo la contraria, aparece reflejada en *República* 544d-e. Cf., también, *ibid.*, 435a.

34 Cf., sobre el tipo de gobierno, idéntico parecer en Tucídides, II 37 y 65; y, asimismo, Lisias, *Epitafio* 17-19; Demóstenes, *Epitafio* 25-26; Isócrates, *Panatenaico* 131; *Areopagítico* 20. En cuanto a la invariable existencia de un sólo gobierno, la mayor parte del tiempo, el contexto paródico es evidente; cf., la opinión opuesta en *República* 545e, 546a. *Basilês* («reyes») se refiere a los arcontes.

responde en su mayor parte a la mayoría, que concede las magistraturas y la autoridad a quienes parecen ser en cada caso los mejores. Y nadie es excluido por su endeblez física, por ser pobre o de padres desconocidos [35], ni tampoco recibe honra por los atributos contrarios, como en otras ciudades. Sólo existe una norma: el que ha parecido sensato u honesto detenta la autoridad y los cargos. La causa de este sistema político nuestro es la igualdad e
de nacimiento. Porque otras ciudades están integradas por hombres de toda condición y de procedencia desigual, de suerte que son también desiguales sus formas de gobierno, tiranías y oligarquías. En ellas viven unos pocos considerando a los demás como esclavos y la mayor parte teniendo a éstos por amos. Nosotros, en cambio, y nuestros hermanos, nacidos todos de una sola madre, no nos con- 239a
sideramos esclavos ni amos los unos de los otros, sino que la igualdad de nacimiento según naturaleza nos obliga a buscar una igualdad política de acuerdo con la ley y a no hacernos concesiones los unos a los otros por ningún otro motivo que por la estimación de la virtud y de la sensatez.

»De aquí que, criados en plena libertad [36] los padres de estos muertos, que son también los nuestros, y estos muertos mismos, de noble cuna, además hayan mostrado a todos los hombres muchas acciones bellas, pri- b
vada y públicamente, convencidos de que era preciso combatir por la libertad contra los griegos en favor de los griegos y contra los bárbaros en favor de todos los griegos. Cómo rechazaron a Eumolpo y a las Amazonas [37] y a otros aún antes que a ellos, que habían invadido el país, y cómo defendieron a los argivos contra los cadmeos y a los heráclidas contra los argivos [38], el tiempo es corto para contarlo dignamente. Además, los poetas ya lo han da-

---

35 Cf. Tucídides, II 37.

36 Cf. *ibid.*, 2, 40; Isócrates, *Panegírico* 52-53.

37 Cf. Lisias, *Epitafio* 3 ss.; Isócrates, *Panegírico* 66 ss.

38 Cf. Heródoto, IX 27; Jenofonte, *Helénicas* VI 5, 46.

do a conocer a todos, celebrando en sus cantos magníficamente su virtud. Si, por tanto, nosotros intentáramos
c celebrar las mismas hazañas en prosa, quizás pareceríamos inferiores. Por estas razones creo que debo pasar por alto estas gestas, pues ya tienen también su estimación. En cambio, creo que debo recordar aquellas otras, de las cuales ningún poeta ha obtenido una fama digna de temas tan dignos y que aún están en el olvido, haciendo su elogio y facilitando a otros el camino para que las introduzcan en sus cantos y en otros tipos de poesía de una manera digna de los que las han llevado a cabo. De las hazañas
d a que me refiero, he aquí las primeras: a los persas, que eran dueños de Asia y se disponían a someter a Europa, los detuvieron los hijos de esta tierra, nuestros padres, a quienes es justo y necesario que recordemos en primer lugar para enaltecer su valor. Si se quiere hacer un buen elogio, es preciso observar ese valor trasladándose por la palabra a aquella época, en que toda Asia estaba sometida, ya por tercera vez, a un rey. El primero de ellos, Ciro, tras conceder la libertad a los persas, sometió con la mis-
e ma soberbia a sus propios conciudadanos y a los medas, sus señores, y puso bajo su mando el resto de Asia hasta Egipto [39]; su hijo puso bajo el suyo Egipto y Libia, hasta donde le fue posible penetrar [40]. El tercero, Darío, fijó
240a por tierra los límites de su imperio hasta los escitas. Dominaba con sus naves el mar y las islas, de modo que nadie se atrevía a enfrentarse con él [41], y las opiniones de todos los hombres se hallaban sometidas a esclavitud: ¡tan numerosos y grandes y belicosos eran los pueblos que el poderío persa había subyugado!

»Entonces Darío, tras habernos acusado a nosotros y a los eretrios de conspirar contra Sardes [42], envió con ese

[39] Cf. Tucídides, I 16; Heródoto, I 75-83; 127; 162-200.
[40] Cf. Heródoto, III 1-13.
[41] Cf. *Ibid.*, III 144; 151-159; IV.
[42] Cf. *ibid.*, V 99-103.

pretexto quinientos mil hombres en barcos de transporte y de guerra y trescientas naves al mando de Datis, con la orden de que regresara conduciendo a los eretrios y a los atenienses, si quería conservar su cabeza. Y Datis, tras na- b
vegar en dirección a Eretria, contra unos hombres que se contaban entonces entre los más famosos de los griegos en el arte de la guerra y eran no pocos, los sometió en tres días[43] y, para que ninguno pudiese huir, escudriñó todo el país del modo siguiente: una vez que llegaron a las fronteras de Eretria, sus soldados se situaron a intervalos de mar a mar y, cogidos de las manos, recorrieron todo el c
país, para poder decir al Rey que ninguno se les había escapado[44]. Con el mismo propósito, desde Eretria desembarcaron en Maratón, creyendo que les era fácil conducirlos también a los atenienses, después de haberlos sometido al mismo yugo que a los de Eretria. De estas acciones, unas habían sido ya efectuadas y las otras estaban a punto de llevarse a cabo, pero ninguno de los griegos prestó ayuda a los de Eretria[45] ni a los atenienses, excepto los lacedemonios —pero éstos llegaron al día siguiente de la batalla—[46]; todos los demás, aterrorizados, se man- d
tenían inactivos, dichosos de su seguridad presente. Trasladándose a aquel momento, se comprendería qué valientes fueron los que recibieron en Maratón el asalto de los

---

[43] En seis días, según Heródoto, VI 101. Cf., también, para esta expedición, *Leyes* III 698c.

[44] Heródoto habla de la misma táctica persa referida a otros episodios, en III 149; VI 31. Cf. el escepticismo del mismo Platón respecto a esta estratagema en *Leyes* III 698d. Véase, también, para esta cuestión, E. Weil, *L'archéologie de Platon*, París, 1959, págs. 149-150.

[45] Cf., sin embargo, Heródoto, VI 100.

[46] No se menciona el contingente de mil soldados de Platea, que ayudaron a los atenienses. Cf. Heródoto, VI 106-108. Cf. Una distinta versión del episodio en *Leyes*, III 698d-e. En cuanto a la tardanza de los lacedemonios en llegar a Maratón, el mismo Platón la justifica por los impedimentos de la guerra de Mesenia. Cf. *Leyes* III 698e. Cf., también, para este episodio, Heródoto, VI 106; 120.

bárbaros, castigaron el orgullo de toda Asia y erigieron,
los primeros, un trofeo sobre los bárbaros, convirtiéndo-
se en caudillos y enseñando a los demás que el poderío
persa no era invencible, y que toda multitud como toda
e riqueza ceden al valor. Yo afirmo, pues, que aquellos hom-
bres fueron los padres no sólo de nuestras personas, sino
también de nuestra libertad y de la de todos los pueblos
que habitan en este continente. Con sus ojos puestos en
aquella empresa, los griegos tuvieron la audacia de arries-
garse en posteriores guerras por su salvación, convirtién-
dose en discípulos de los hombres de Maratón.

»Nuestro discurso, pues, debe otorgar la primera dis-
241a tinción a aquellos hombres. La segunda, a los que com-
batieron en las batallas navales de Salamina y Arte-
misión [47] y resultaron vencedores. Porque de estos hom-
bres también se podrían contar muchas hazañas, qué
asaltos sostuvieron por tierra y por mar y cómo los re-
chazaron. Pero lo que, también de ellos, me parece más
glorioso, lo recordaré diciendo que coronaron la obra co-
menzada por los de Maratón. Porque los de Maratón sólo
b habían demostrado a los griegos que por tierra era posi-
ble rechazar a un gran número de bárbaros con pocos
hombres, pero con naves aún era dudoso y los persas te-
nían fama de ser invencibles en el mar por número, rique-
za, habilidad y fuerza. Esto, precisamente, merece ser ala-
bado de los hombres que entonces combatieron por mar:
que disiparon el temor que poseía a los griegos y pusie-
ron fin al miedo que les inspiraba la multitud de naves
y de hombres. Resultó, pues, que por obra de unos y otros,
c los que combatieron en Maratón y los que participaron
en la batalla naval de Salamina, fueron educados los de-

[47] No se menciona la batalla de las Termópilas. Tampoco a los aliados que tomaron parte en las batallas de Artemisión y Salamina, y cuyo concurso fue decisivo. Cf. HERÓDOTO, VIII 1-2; 44-48; véase, también, *Leyes* IV 707c-d. Para la presencia de los aliados, cf. LISIAS, *Epitafio* 34, y también, *ibid.*, 30-31, a propósito de Artemisión y de las Termópilas.

más griegos que, gracias a los que combatieron por tierra y por mar, aprendieron y se acostumbraron a no temer a los bárbaros.

»Menciono en tercer lugar, tanto por el número como por el valor, la gesta que, por la salvación de Grecia, tuvo lugar en Platea [48], tarea común en esta ocasión a lacedemonios y atenienses [49]. Todos ellos rechazaron la amenaza más grande y temible, y por su valor ahora nosotros hacemos su elogio y en el futuro nuestros descendientes. *d*
Pero después de estos sucesos, muchas ciudades griegas estaban aún al lado de los bárbaros, y se anunciaba que el Rey en persona tenía intención de atacar de nuevo a los griegos. Es, pues, justo que recordemos también a aquellos que culminaron la empresa salvadora de sus predecesores, limpiando el mar y expulsando de él a todos los bárbaros. Fueron éstos los que combatieron con las naves en el Eurimedonte [50], los que participaron en la cam- *e*
paña contra Chipre [51] y los que hicieron la expedición a Egipto [52] y a otros muchos países. Es preciso que les recordemos y les agradezcamos haber logrado que el Rey, atemorizado, pensara en su propia salvación en lugar de maquinar para la ruina de los griegos.

»Nuestra ciudad toda, pues, sostuvo hasta el final es-
ta guerra contra los bárbaros por ella misma y por otros *242a*
pueblos de idéntica lengua. Pero una vez hecha la paz, y cuando nuestra ciudad gozaba de respeto, le llegó lo que suele suceder de parte de los hombres a los que tienen éxito: primero una rivalidad y, después de esta rivalidad, una envidia [53]. Y esto puso en guerra a nuestra ciudad, contra su voluntad, con los griegos. Después de esto, inicia-

---

[48] Cf. Heródoto, IX 6-12; 30-32.

[49] Cf. *ibid.*, 28-29; Lisias, *Epitafio* 46-47.

[50] Cf. Tucídides, I 100.

[51] Cf. *ibid.*, I 112.

[52] Cf. *ibid.*, I 109-110.

[53] Cf. Lisias, *Epitafio* 48.

da la guerra, vinieron a las manos con los lacedemonios
en Tanagra, combatiendo por la libertad de los beocios.
b La batalla tuvo un resultado incierto [54], pero la acción
que le sucedió fue decisiva. Porque el enemigo se retiró
y partió abandonando a los que socorrían, mientras los
nuestros, vencedores en Enófito [55], al cabo de tres días
hicieron volver con justicia a los injustamente desterra-
dos. Estos hombres fueron los primeros, después de las
guerras médicas, que ayudaron a unos griegos contra
c otros griegos en defensa de la libertad. Se comportaron
como valientes y, después de haber liberado a los que so-
corrían, fueron sepultados los primeros en este monumen-
to con la veneración de la ciudad.

»Después de estos acontecimientos, la guerra se gene-
ralizó y todos los griegos hicieron una expedición contra
nosotros [56], devastando el país y pagando de un modo in-
digno la gratitud debida a nuestra ciudad. Los nuestros,
después de haberlos vencido en una batalla naval y de
haber capturado a sus jefes, los lacedemonios, en Es-
d fagia [57], aunque les era posible darles muerte, les per-
donaron la vida, los devolvieron [58] e hicieron la paz, pen-

---

[54] Diodoro, XI 80, confirma este extremo; sin embargo, Tucídides, I 108, afirma que resultaron vencedores los lacedemonios. Clavaud, *Le «Ménexène...»*, pág. 132, n. 114, se pregunta si el testimonio de Diodoro no habría sido influenciado por el *Menéxeno*.

[55] Cf. Tucídides, I 108. Refiero a *katégagon* la expresión *tritē hēméra* en el texto griego, con tal de soslayar tanto la idea de un combate de tres días de duración en Enófito, como la de una batalla librada en Enófito al cabo de tres días de la Tanagra. El testimonio citado de Tucídides dice, efectivamente, que la expedición contra Beocia, en la que tuvo lugar la batalla de Enófito, se llevó a cabo a los sesenta y dos días de la Tanagra. Por otra parte, según el mencionado testimonio de Diodoro la batalla se resolvió en un día entero (cf. XI 83).

[56] Tampoco aquí se hace mención de los aliados con que contaba Atenas. Cf. Tucídides, II 9.

[57] Cf. *ibid.*, IV 8.

[58] En realidad, los prisioneros no fueron devueltos hasta después de la paz de Nicias. Cf. *ibid.*, IV 31-41.

sando que contra los pueblos de la misma estirpe es preciso combatir hasta la victoria, y no destruir la comunidad de los griegos por el resentimiento particular de una ciudad, y contra los bárbaros hasta la destrucción. Son, por tanto, dignos de elogio estos hombres que reposan aquí después de haber hecho esta guerra, porque a quienes sostenían que en la anterior guerra contra los bárbaros otros habían sido superiores a los atenienses, les demostraron que no estaban en lo cierto. Demostraron en- *e*
tonces, al superar a la Grecia sublevada en la guerra y al capturar a los caudillos de los demás griegos, que podían vencer con sus propias fuerzas a aquellos con los que un día habían vencido a los bárbaros en común.

»Después de esta paz, sobrevino una tercera guerra inesperada y terrible, en la cual perecieron muchos valientes que reposan aquí. Muchos murieron en la región de Sicilia, después de haber erigido numerosos trofeos por 243*a*
la libertad de los leontinos [59], en cuya ayuda habían acudido, en cumplimiento de los pactos [60], navegando hacia aquellos lugares. Pero como a causa de la longitud de la travesía, la ciudad se hallaba en dificultades y no podía auxiliarlos [61] renunciaron a esta guerra y sufrieron reveses. Sus enemigos, incluso después de haber combatido contra ellos, tienen para su sensatez y valor más elogios que para los otros sus propios amigos. Muchos murieron también en las batallas navales del Helesponto, tras haber apresado en una sola jornada todas las naves enemi-

---

[59] TUCÍDIDES, III 86, atestigua que el auténtico motivo de la expedición era cortar el aprovisionamiento del Peloponeso.

[60] En realidad, hubo dos expediciones. La primera tuvo lugar en 426 a. C. (cf. TUCÍDIDES, III 86-90), con el pretexto de los leontinos. La segunda, con el pretexto de su solicitud por parte de los egesteos, tuvo lugar en el 415 a. C. (cf. *ibid.*, VI 6 ss.). Esta última, desde luego, no fue una guerra «inesperada», como se deduce del amplio testimonio de TUCÍDIDES sobre el debate entre Nicias y Alcibíades (*ibid.*, VI 7-25).

[61] Según TUCÍDIDES (cf. VII 16 ss.), Atenas envió dos expediciones de auxilio.

b gas y haber vencido a muchas otras [62]. Cuando digo que la guerra fue terrible e inesperada, me refiero a que los demás griegos llegaron a un grado tal de celos contra nuestra ciudad, que se atrevieron a negociar con su peor enemigo, el Rey [63]. A aquél a quien habían expulsado en común con nosotros, de nuevo lo hacían venir por su iniciativa, un bárbaro contra los griegos, y reunían contra nues-
c tra ciudad a todos los griegos y los bárbaros. Aquí, ciertamente, se manifestó también la fuerza y el valor de la ciudad. Pues cuando creían que ya estaba vencida y sus naves bloqueadas en Mitilene, enviaron una ayuda de sesenta naves, en las que embarcaron los mismos ciudadanos y, mostrándose como hombres valerosísimos, según la unánime opinión, vencieron a los enemigos y liberaron a los amigos [64]; pero, víctimas de una suerte inmerecida, sin que pudieran ser recogidos del mar, reposan aquí [65].

---

[62] Cf. Jenofonte, *Helénica* I 1, 12: Se trata de la batalla de Cícico (410 a. C.). Sin embargo, Jenofonte afirma que no pudieron apresar las de los siracusanos, a las que éstos prendieron fuego. En cuanto a las «muchas otras naves» que fueron vencidas, según el texto, todo parece indicar que se trata de una referencia a otras batallas de resultado más o menos incierto para los atenienses, concretamente Cynosema y Sestos. Cf. Tucídides, VIII 105 ss.

[63] Se refiere al tratado de 412 a. C., concertado y renovado por los lacedemonios y sus aliados con el rey de Persia. Cf. Tucídides, VIII 18; 36-37; 57-59. También en 408 a. C. se llegó a un acuerdo entre Esparta y Persia (cf. Jenofonte, *Helénicas* I 3, 13) y, en 407 a. C., se selló la alianza de Lisandro con Ciro (cf. *ibid.*, I 5, 5-10). Sin embargo, también los atenienses habían enviado ya una embajada al Rey (cf. Tucídides, IV 50) e, incluso, habían concertado un tratado de paz (cf. Andócides, *Sobre la paz* 29).

[64] Batalla de las Arginusas (406 a. C.). Sin embargo, Jenofonte habla de ciento diez naves atenienses, más diez de Samos y treinta de los restantes aliados, hasta un total de ciento cincuenta (cf. *Helénicas* I 6, 16). En cuanto a la exclusiva participación ateniense, también Jenofonte confirma que, por el contrario, hubo una movilización general, que incluso comprendía a los esclavos (cf. *ibid.*, I 6, 24).

[65] Se entiende en una tumba ficticia, dispuesta con el fin de celebrar el encomio de los desaparecidos en el combate. Cf. Tucídides, II 34.

Debemos recordarlos y elogiarlos siempre. Pues gracias a su valor ganamos no sólo aquella batalla naval, sino además el resto de la guerra. Gracias a ellos la ciudad ha adquirido la fama de que jamás sería sojuzgada en la guerra, ni siquiera por todos los hombres; reputación cierta, pues hemos sido derrotados por nuestras propias disensiones y no por lo demás. Aún hoy no hemos sido vencidos por aquellos enemigos, sino que nosotros mismos nos hemos vencido y derrotado. d

»Después de estos acontecimientos, una vez que se restableció la calma y se hizo la paz con los otros, la guerra e civil se desarrolló entre nosotros de tal forma que, si el destino determinara a los hombres a tener disensiones, nadie desearía que su propia ciudad sufriera de otro modo este mal. ¡Con qué buena disposición y familiaridad se entremezclaron los ciudadanos entre sí, tanto del Pireo como de la ciudad y, contra toda esperanza, con los demás griegos! ¡Con qué comedimiento pusieron fin a la 244a guerra con los de Eleusis![66]. Y la causa de todo esto no fue otra que el parentesco real, que procura una amistad sólida, fundada sobre la comunidad de linaje, no de palabra sino de hecho. Es preciso también recordar a aquellos que en esta guerra perecieron, víctimas unos de otros, y reconciliarlos en la medida en que nos sea posible, con plegarias y sacrificios, en ceremonias como éstas, invocando a los que son sus dueños[67], puesto que también nosotros estamos reconciliados. Pues no llegaron a las manos, unos contra otros, por maldad ni por odio, sino por b un azar adverso. Nosotros mismos, los que vivimos, somos testigos de ello: siendo de su mismo linaje, nos per-

---

[66] Cf. JENOFONTE, *Helénicas* II 4, 24-43, donde los hechos se narran de muy distinta manera, tanto en lo tocante al comportamiento de los Treinta, como con respecto a la actitud de los atenienses con los enviados de Eleusis, a quienes dieron muerte.

[67] Alusión a los dioses infernales. Cf. n. 31.

donamos mutuamente lo que hemos hecho y lo que hemos
sufrido.

»Después de esto, restablecida por completo la paz en-
tre nosotros, la ciudad se mantenía tranquila, perdonan-
do a los bárbaros que se tomaran cumplida venganza del
mal que ella les había hecho, e indignada con los griegos
c al recordar cómo habían pagado los beneficios que ella
les dispensó, uniéndose a los bárbaros, destruyendo las
naves que en otro tiempo fueron su salvación y abatien-
do las murallas, a cambio de las cuales nosotros había-
mos impedido que las suyas cayeran [68].

»Resuelta a no defender más a los griegos en caso de
ser esclavizados los unos por los otros o por los bárba-
ros, así transcurría la vida de la ciudad. Mientras estába-
mos en esta disposición, los lacedemonios creyeron que
nosotros, salvadores de la libertad, estábamos abatidos
d y que era asunto suyo reducir a los demás a la esclavitud
y lo llevaban a la práctica [69].

»Pero ¿qué necesidad hay de extendernos? Los acon-
tecimientos que podría contar después de éstos, no son
de un tiempo lejano ni de hombres de otra generación [70].
Nosotros mismos sabemos cómo recurrieron a nuestra
ciudad, despavoridos, los primeros de los griegos, los ar-
givos, los beocios, y los corintios; y cómo, lo más extraor-
dinario de todo, incluso el Rey llegó a un grado tal de di-
ficultad que, al cambiarse para él las tornas, de ninguna
otra parte podía llegarle la salvación sino de esta ciudad
e que con tanto ardor había querido destruir. Y, ciertamen-
te, si alguien quisiera hacer a nuestra ciudad un repro-
che justo, sólo uno podría hacérsele con legitimidad: que
siempre es compasiva en exceso y se cuida del más

---

[68] Cf. JENOFONTE, *Helénicas* II 2, 20.

[69] Cf. *ibid.*, III 2, 23.

[70] Éste es el pasaje culminante de todas las distorsiones históricas que han aparecido en el texto, pues tales acontecimientos son todos posteriores a la muerte de Sócrates.

débil [71]. En efecto, en aquel tiempo no fue capaz de mos-
trarse firme y mantener la decisión que había tomado de
no ayudar contra la esclavitud a ninguno de los que la ha- 245a
bían tratado injustamente, sino que se dejó doblegar y los
socorrió. Tras prestar ayuda ella misma a los griegos, los
liberó de la esclavitud [72], de modo que fueron libres has-
ta que de nuevo ellos mismos se hicieron esclavos [73]. Al
Rey no se atrevió a socorrerlo por respeto a los trofeos
de Maratón, Salamina y Platea, pero al permitir que sólo
los exiliados y voluntarios acudiesen en su ayuda, lo sal-
vó, según opinión unánime [74]. Y después de haberse ree-
dificado las murallas y haberse construido una flota, acep- b
tó la guerra una vez que se vio forzada, y combatió a los
lacedemonios en favor de los de Paros [75].

»Pero el Rey, temeroso de la ciudad, cuando vio que
los lacedemonios renunciaban a la guerra por mar, que-
ría abandonarnos y reclamaba a los griegos del continen-
te, que anteriormente los lacedemonios le habían
entregado [76], si había de seguir combatiendo con nos-
otros y los demás aliados, creyendo que no acudiríamos
y que esto le serviría de pretexto a su defección. En cuan-
to a los otros aliados se engañó: los corintios, los argivos c
y los beocios y el resto de los aliados consintieron en entre-

---

Cf. Tucídides, I 70.

Cf. Jenofonte, *Helénicas* IV 2, 8.

Cf. *ibid.*, V 2-4.

Alude a la ayuda que prestó Conón a los persas, con el consentimiento ateniense, en la lucha contra los lacedemonios. Según Isócrates (cf. *Evágoras* 52-57), Conón asesoró a los persas sobre la conveniencia de hacer la guerra contra los lacedemonios por mar. El Rey le encomendó el mando de la flota, con la que venció a los lacedemonios en la batalla naval de Cnido (394 a. C.). Cf. Isócr., *Filipo* 63.

[75] La referencia a esta campaña ha promovido no pocas enmiendas en el texto. Wilamowitz, *Platon*, pág. 136, y Clavaud, *Le «Ménexène»...*, págs. 186-187, sugieren que se alude aquí a la toma de Paros por Pasinos, personaje desconocido, de la que nos ofrece testimonio Isócrates, en su *Eginético* 18.

[76] Cf. Tucídides, VIII 18.

gar a los griegos del continente, lo aceptaron por escrito
y lo firmaron, si estaba dispuesto a darles dinero. Sólo no-
sotros no osamos ni entregárselos ni prestar juramento.
Así es en verdad de segura y sana la generosidad y la in-
dependencia de nuestra ciudad, hostil por naturaleza al
d bárbaro, porque somos griegos puros y sin mezcla de
bárbaros[77]. Pues no habitan con nosotros ni Pelops ni
Cadmos ni Egiptos o Dánaos, ni tantos otros que son bár-
baros por naturaleza y griegos por la ley, sino que habi-
tamos nosotros mismos, griegos y no semibárbaros, de
donde el odio puro a la gente extranjera de que está im-
buida nuestra ciudad. A pesar de eso, fuimos dejados so-
e los una vez más por no querer perpetrar un acto ver-
gonzoso y sacrílego entregando unos griegos a los bár-
baros[78]. Llegados, pues, a la misma situación que ya
anteriormente había causado nuestra derrota, con la ayu-
da de los dioses terminamos la guerra mejor que antes;
porque desistimos de las hostilidades conservando las na-
ves, las murallas y nuestras propias colonias[79], de tal
manera que también los enemigos las finalizaron con agra-
do. Sin embargo, también perdimos hombres valientes en
esta guerra, víctimas de las dificultades del terreno en Co-
246a rinto y de la traición en Lequeón[80]. También fueron va-
lerosos los que libraron al Rey y expulsaron del mar a los
lacedemonios: yo os los traigo a la memoria. A vosotros
corresponde juntar vuestras alabanzas a las mías y glori-
ficar a tales héroes.

---

[77] Cf. n. 28.

[78] Referente a la paz de Antálcidas (387 a. C.); cf. JENOFONTE, *Helénicas* V 1. Del testimonio de ISÓCRATES, *Panegírico* 175, se deduce que los atenienses tuvieron igual responsabilidad y actitud que los lacedemonios en la aceptación de las condiciones de la paz.

[79] Cf. JENOFONTE, *Helénicas*, V 1, 28-31.

[80] Cf. *ibid.*, IV 4, 6; DIODORO, *Biblioteca* 14, 86.

Exhortación a los vivos

»Éstas son, pues, las obras de los hombres que reposan aquí y de los otros que han muerto en defensa de la ciudad; numerosas y bellas las que he expuesto, pero más numerosas aún y más bellas las que omito. Muchos días b y noches no bastarían al que tuviera la idea de enumerarlas todas. Es preciso, por tanto, que, al recordarlas, cada uno recomiende a los descendientes de estos héroes que, como en la guerra, no deserten del puesto de sus antepasados ni retrocedan cediendo a la cobardía. Yo mismo, pues, hijos de valientes, os lo recomiendo ahora, y en el futuro, cuando encuentre a alguno de vosotros, también c se lo recordaré, y os exhortaré a desear vivamente ser lo más valerosos posible. En esta ocasión es justo que mencione lo que los padres nos encargaban comunicar a los que en cada ocasión dejarían, si les pasaba algo, cuando se disponían a afrontar un peligro. Os repetiré lo que de ellos mismos escuché y lo que con agrado os dirían, si pudieran, conjeturándolo de lo que entonces manifestaban. Tenéis que imaginar, por tanto, que escucháis de sus propios labios lo que voy a exponeros.

»He aquí lo que decían [81]:

'Muchachos, que sois de padres valerosos, este mismo d acto de ahora lo demuestra: aunque podíamos vivir sin honor, escogimos morir con honra, antes que precipitaros a vosotros y a vuestra posteridad en el oprobio y antes de deshonrar a nuestros padres y a todo el linaje que nos ha precedido, convencidos de que no hay vida posible para quien deshonra a los suyos y de que un hombre tal no tie-

---

[81] Se inicia ahora la prosopopeya de los muertos que se dirigen, primero, a sus hijos y, posteriormente, a sus padres. Esta innovación, en el ámbito de la oración fúnebre, acoge sin embargo una serie de tópicos usuales. Cf. R. Clavaud, *Le «Ménexène»...*, págs. 203 y sigs.

ne ningún amigo ni entre los hombres ni entre los dioses,
ni sobre la tierra ni bajo la tierra después de muerto. Es
preciso, pues, que recordando nuestras palabras, cual-
e quier tarea que emprendáis, la realicéis con virtud, sabe-
dores de que, sin ello, todo lo demás, las adquisiciones y
las actividades son vergonzosas y viles. Porque ni la rique-
za da prestigio a quien la posee con cobardía —un hom-
bre tal es rico para otro y no para sí mismo—, ni la belle-
za del cuerpo y la fuerza asociadas a un cobarde y malva-
do parecen apropiadas, sino inapropiadas, porque ponen
más en evidencia al que las tiene y revelan claramente su
247a cobardía. En fin, toda ciencia separada de la justicia y de
las demás virtudes se revela como astucia, no como sabi-
duría. Por estas razones, en primer lugar, en último lu-
gar y en todo momento, intentad poner vuestro empeño
en aventajarnos sobre todo en gloria a nosotros y a los que
nos precedieron. En caso contrario, sabed que, si nos-
otros os superamos en virtud, nuestra victoria nos aver-
güenza, mientras que nuestra derrota, si somos vencidos,
nos hace felices y sobre todo seríamos vencidos y vos-
b otros nos venceríais, si estuvierais dispuestos a no hacer
mal uso de la gloria de vuestros antepasados y a no dila-
pidarla, sabedores de que para un hombre que cree tener
alguna valía nada hay más vergonzoso que pretender que
se le estime no por sí mismo sino por la reputación de sus
antepasados. Los honores de los padres son para sus des-
cendientes un tesoro bello y magnífico. Pero hacer uso de
un tesoro de dinero y honores y no transmitirlo a los des-
cendientes, por no haber adquirido uno mismo bienes per-
sonales y buena fama, es vergonzoso e indigno de un
hombre.

c »'Si ponéis en práctica estos consejos, vendréis a nos-
otros como amigos a casa de amigos, cuando os traiga aquí
la suerte que os esté reservada. Pero si los descuidáis y
os mostráis cobardes, nadie os acogerá de buen grado. Que
se diga esto a nuestros hijos.

»'A nuestros padres, si aún viven, y a nuestras madres' es preciso exhortarlos sin cesar a soportar de la mejor manera posible la desgracia, si se llega a producir, y no lamentarse con ellos —no necesitarán que se les aflija, pues el infortunio acaecido les causará suficiente pesar—, sino cuidándolos y calmándolos, recordarles que los dioses han escuchado sus principales súplicas. Porque no habían pedido tener hijos inmortales sino valientes y famosos[82]. Y esos bienes, que se cuentan entre los más grandes, los han obtenido. Y no es fácil para un mortal que, en el curso de su existencia, todo suceda según deseo. Soportando virilmente las desgracias, parecerá que realmente son padres de hijos valerosos y que ellos mismos también lo son: si, por el contrario, ceden a su dolor, levantarán la sospecha de que no son nuestros padres o de que quienes nos elogian mienten. Ninguna de las dos cosas es conveniente, sino que ellos deben ser quienes, sobre todo, nos elogien con su conducta, mostrando claramente que son hombres y en verdad padres de hombres. Porque hace ya tiempo que el dicho *nada en demasía* parece acertado[83]. Y realmente lo es. El hombre que hace depender de sí mismo todo aquello que conduce a la felicidad o se le aproxima, y no lo supedita a otros, cuya buena o mala fortuna forzarían también a la suya propia a flotar a la deriva, ese hombre tiene ordenada su vida de una manera óptima; ése es el sabio, ése el valeroso y sagaz. Y ése, sobre todo, tanto si le vienen riquezas e hijos como si los pierde, dará crédito al proverbio: no se le verá ni demasiado alegre ni demasiado triste, porque confía en sí mismo[84]. Así pretendemos que sean también los nuestros, lo deseamos y lo afirmamos, y así nosotros mismos nos presentamos hoy,

d (margin, beside "pues") · 248a (margin, beside "se le aproxi-") · b (margin, beside "Así pre-")

---

[82] Cf. Lisias, *Epitafio* 77-79.

[83] Máxima atribuida a uno de los Siete Sabios. Véase *Protágoras* 343a-b; Hesíodo, *Trabajos y Días* 40. Cf. J. Defradas, *Les Thèmes de la propagande delphique*, París, 1954, págs. 274-278.

[84] Cf. *República* 387d-e.

ni indignados ni temerosos en exceso si tenemos que morir ahora. Pedimos, pues, a nuestros padres y a nuestras madres que, sirviéndose de esta misma disposición, pasen el resto de su vida y que sepan que no nos alegrarán más con quejas y lamentos, sino que si los muertos tie-
c nen alguna sensación de los vivos, de ningún otro modo nos podrían disgustar más que haciéndose daño y dejándose abrumar por las desgracias, mientras que mucho nos alegrarían si las soportaran con ligereza y mesura. Porque nuestra vida tendrá el fin más bello que exista para los hombres, de suerte que conviene celebrarla más que lamentarla; y en cuanto a nuestras mujeres e hijos, si se cuidan de ellos, si los mantienen y aplican a ello su men-
d te, tal vez olviden mejor su infortunio y lleven una vida más bella, más recta y más agradable a nosotros. Es suficiente con que comuniquéis esto, de nuestra parte, a nuestros parientes. A la ciudad le recomendaríamos que se nos hiciera cargo de nuestros padres e hijos, educando convenientemente a los unos, y manteniendo dignamente a los otros en su vejez. Pero ya sabemos que aún sin nuestras recomendaciones, se cuidará de ello suficientemente'[85].

»Estas palabras, hijos y padres de los muertos, me han
e encargado trasmitíroslas y yo lo hago con la mejor buena voluntad de que soy capaz. Por mi parte pido, en nombre de ellos, a los hijos que imiten a sus padres y a los otros que tengan confianza sobre su propia suerte, convencidos de que privada y públicamente os mantendremos en la vejez y de que cada uno de nosotros, cada vez que encuentre en cualquier lugar a algún pariente de los muertos, le prestará su ayuda. En cuanto a la ciudad, vosotros mismos sin duda conocéis su solicitud: después de haber establecido leyes a favor de los hijos y de los padres de los
249a muertos en la guerra, cuida de ellos y tiene ordenado a

[85] Cf. TUCÍDIDES, II 46; LISIAS, *Epitafio* 71-76.

la máxima magistratura vigilar que los padres y las madres de los muertos, más que el resto de los ciudadanos, no sean víctimas de la injusticia. A los hijos la ciudad misma contribuye a educarlos; deseosa de que su orfandad les pase inadvertida, asume ante ellos las funciones de padre mientras aún son niños y, cuando llegan a la edad adulta, los envía en posesión de sus bienes, después de haberlos revestido de una armadura completa; ella les enseña y les recuerda las hazañas de sus padres, dándoles los órganos del valor paterno y al mismo tiempo, a modo de *b* buen augurio, el permiso para entrar por vez primera al hogar paterno para gobernarlo con fortaleza, revestidos de sus armas. A los muertos mismos no deja de honrarlos: cada año celebra en común para todos las ceremonias que es costumbre celebrar para cada uno en privado. Además de esto, establece certámenes gimnásticos e hípicos y concursos musicales de todo tipo [66]. En una palabra, respecto a los muertos ocupa el lugar de heredero y de hijo; respecto a los hijos, el de padre, y respecto a los pa- *c* dres de éstos, el de tutor, dedicando todo su cuidado en todo momento a todos.

»Con estas reflexiones, debéis sobrellevar con más tranquilidad vuestra desgracia. Así seríais más queridos para los muertos y para los vivos y os sería más fácil dar atenciones y recibirlas. Y ahora que ya vosotros y los demás todos habéis llorado a los muertos según la ley, retiraos [67].»

EPÍLOGO

Ahí tienes, Menéxeno, el discurso de Aspasia de Mileto. *d*

MEN. — Por Zeus, Sócrates, dichosa es, según dices, Aspasia si es capaz, siendo mujer, de componer semejantes discursos.

---

66 Cf. LISIAS, *Epitafio* 80.

67 Cf. TUCÍDIDES, II 46.

Sóc. — Bien, si no me crees, acompáñame y la oirás hablar en persona.

Men. — Muchas veces, Sócrates, me he encontrado con Aspasia y sé lo que vale.

Sóc. — ¿Cómo? ¿No la admiras y no le agradeces hoy su discurso?

Men. — Muy agradecido le quedo, Sócrates, por este
e discurso a ella o a quien te lo ha contado, quienquiera que sea. Y, además, le quedo muy agradecido al que lo ha pronunciado.

Sóc. — Está bien. Pero no me delates, si quieres que alguna otra vez también te dé a conocer muchos y hermosos discursos políticos de ella [85].

Men. — Ten confianza, no te delataré. Tú sólo comunícamelos.

Sóc. — Así será.

---

[85] Alusión a los discursos de carácter público (cf. Clavaud, *Le «Ménexène»*..., págs. 88 y sigs.), entre los que se incluyen las oraciones fúnebres, aunque no parece que aquí el contexto se refiera exclusivamente a estas últimas. Cf. la Introducción, n. 12, y n. 24 del texto.

EUTIDEMO

INTRODUCCIÓN

I Naturaleza y contenido del diálogo

Los designios de la fama parecen haber sido un tanto crueles con el *Eutidemo*. Sin necesidad de mayores esfuerzos para justificar su inclusión en el *corpus platonicum* porque sólo muy pocos y, entre ellos, el infatigable Von Ast se atrevieron en el siglo pasado a dudar de su autenticidad—, ha conservado desde la tardía antigüedad un placentero y casi inofensivo lugar junto a otras obras reconocidas como superiores, tales como el *Protágoras*, el *Gorgias* y el *Menón*. A excepción de un filósofo epicúreo, Colotes de Lámpsaco, que, allá por el siglo III a. C., perturbó la tranquilidad del diálogo atacándolo en un escrito, ha gozado siempre éste de una relativa indiferencia por parte de críticos y lectores de todos los tiempos.

Pero lo curioso de tal destino radica en que, si bien no hay obra alguna de Platón frente a la cual resulte posible permanecer indiferente, es el *Eutidemo* uno de aquellos diálogos más inquietos y mordaces, que encierra una vehemencia que hasta puede calificarse, por momentos, de volcánica.

Su tactura, como su propósito, no guardan secretos. Son casi simples y manifiestos. El diálogo se abre y cierra con una conversación de Critón con Sócrates. En el medio, como si estuviese cuidadosamente depositado den-

tro de una cápsula para contener su estallido, figura el núcleo del diálogo: el relato que Sócrates hace de las discusiones mantenidas el día anterior con dos renombrados sofistas extranjeros —Eutidemo y Dionisodoro—, en los recintos del Liceo. En el vestuario, para ser más precisos. El escenario, pues, no es otro que el del *Lisis*. Y Critón, que había estado allí presente, no logró escucharlas.

El propósito declarado del diálogo lo pone Platón varias veces en boca de Sócrates a lo largo de la obra: persuadir al joven Clinias —el nieto de Alcibíades el viejo— que se encontraba con ellos en el lugar, de que es necesario filosofar —ejercitarse en el saber— y ocuparse de la virtud *(aretê)*. Lo que persigue fundamentalmente es exhibír cómo lo alcanzan los extranjeros, de qué medios se valen ellos, cuya celebridad era grande por la eficacia y rapidez de su enseñanza, y si, en verdad lo logran, o no.

La narración se sucede en dos series de secuencias recurrentes, hábilmente entrelazadas y con un ritmo gradual de creciente tensión. Entre los tres ensayos que practican los sofistas poniendo de manifiesto los mecanismos de su enseñanza, se intercalan dos exhortaciones al filosofar, esgrimidas con modesta ironía por Sócrates, pero con singular fuerza de convicción, para hacer evidente la diferencia de procedimientos. Mas la intención de Platón no es sólo ésa: es la de mostrar, también, a través de los ocasionales interlocutores —el apuesto Clinias y el fogoso Ctesipo—, los resultados que pueden alcanzarse por cada una de las dos vías.

Los recursos que despliega Platón en la obra son, como bien han dicho algunos estudiosos, efectivamente teatrales. Los personajes poseen contornos psicológicos acabados y las escenas una vitalidad muchas veces notable. Ésos han sido, quizá, los principales factores para subestimar el alcance especulativo del diálogo, reduciéndolo, en su maestría, a una simple pieza de comedia con ribetes aristofanescos. Es cierto que los dos sofistas llegan a

mostrarse demasiado caricaturescos y que sus argucias, algunas de dudoso sabor, resultan, sobre todo hacia el final de la obra, de un calibre excesivo. Es cierto, también, que parecen un tanto esquemáticas las transformaciones que se operan en Clinias y en Ctesipo, por obra de las exhortaciones socráticas y las refutaciones sofísticas respectivamente. Pero no puede negarse la habilidad del artífice en el cuidado armado de las secuencias y en la destreza de articular en un todo dinámico pensamiento y acción.

Porque, naturalmente, no se trata sólo de enfrentamientos de personajes. Ellos son, en el fondo, métodos que se oponen y luchan: el de la refutación erística, por un lado, y el de la dialéctica socrática, por el otro. Ambos difieren de las técnicas retóricas y exigen una sumisión al ejercicio ordenado de la pregunta y la respuesta; pero ambos se oponen, en cuanto a sus pretensiones y a los objetivos buscados. Mientras uno se jacta de poder enseñar la virtud en el menor tiempo, a través de una superficial consistencia verbal que se vale del recurso de la pregunta, sin más que una alternativa en la respuesta, el otro carece de urgencias, es capaz de deslizarse por encima de los inevitables equívocos con que el uso reviste a las palabras —capaz de trascender el mero plano lingüístico—, y aceptar las modalidades inevitables de las respuestas. La manera que Platón encontró para enfrentar esos métodos que al inexperto podían parecer afines por su forma exterior, al inexperto ilustrado que prejuiciosamente rechaza con mayor violencia a uno y contempla con algún deje de displicente resignación al otro —cosa que hace el anónimo personaje que aparece al final—, fue el de insuflarles vida en un cuerpo.

Así es, pues, como se enfrentan. El propósito perseguido podrá parecer el mismo, pero no lo es. Uno apelará a la feroz contienda del pancracio (v. n. 9), y su meta no será otra que la de derribar al adversario; el otro preferirá una búsqueda conjunta, una suerte de caza que exige per-

severancia como auxilio en el acecho. La erística no buscará más que el triunfo verbal; la dialéctica socrática, en cambio, intentará alcanzar un conocimiento: ese conocimiento, precisamente, «en el que estén reunidos, a la vez, tanto el producir como el saber usar eso que se produce» (289b).

Ambos métodos son recíprocamente excluyentes. Platón ha optado por el segundo. El diálogo constituye la prueba más acabada. El primero es artificioso y estéril; destruye al adversario, pero se destruye también a sí mismo (v. n. 63). Su resultado es nulo. Quien lo asume está condenado a una ronda de repeticiones inacabables. El segundo, sencillo y grávido, ofrece por lo menos, conscientemente asumido, la posibilidad de una vía: «ve tras ella ardorosamente y ponte a ejercitarla, como dice el proverbio, 'tú y contigo tus hijos'» (307c).

2. *Estructura del diálogo*

La obra presenta con toda nitidez diversos momentos o secciones que pueden disponerse de la siguiente manera:

I. PRÓLOGO (271a-275c)
   Diálogo inicial entre CRITÓN y SÓCRATES.

II. DESARROLLO (275c-304b)
   1. Relato del primer diálogo con los sofistas (275c-277c).
      Interlocutores: EUTIDEMO, DIONISODORO, CLINIAS y SÓCRATES.
   2. Relato de la primera exhortación socrática (277d-282e).
      Interlocutores: CLINIAS y SÓCRATES.
   3. Relato del segundo diálogo con los sofistas (283a-288d).
      Interlocutores: DIONISODORO, SÓCRATES, CTESIPO, EUTIDEMO.
   4. Relato de la segunda exhortación socrática (288d-290e).
      Interlocutores: CLINIAS y SÓCRATES.
   5. Diálogo central entre CRITÓN y SÓCRATES (290e-293a).
   6. Relato del tercer diálogo con los sofistas (293b-304b).
      Interlocutores: EUTIDEMO, SÓCRATES, DIONISODORO y CTESIPO.

III. EPÍLOGO (304c-307c)
   Diálogo final entre CRITÓN y SÓCRATES.

La secuencia de los relatos de los diálogos con los sofistas no exhibe otro progreso que el del mayor número de falacias a las que recurren los vanidosos sofistas en su afán de triunfar en las discusiones. Bonitz y Gifford han enumerado veintiuna, de las cuales el tercer momento contiene algo menos de la mitad. No se trata, en todos los casos, de meras argucias verbales. Las hay que encierran importantes y difíciles problemas filosóficos: la naturaleza del «es» predicativo (283d, 284c), la confusión del significado relativo con el absoluto (293c, 295e), la que concluye en la imposibilidad de contradecir (285e), las que se relacionan con el principio lógico de no contradicción (298c), etc.

Precisamente, la lucidez que muestra Platón en la exposición de las falacias, y en la naturaleza de las cuestiones involucradas, ha llevado a algunos autores —como Th. Gomperz en el siglo pasado e I. M. Crombie en el presente— a sostener, por la vinculación que tienen con temas filosóficos más extensamente desarrollados en *Teeteto* y *Sofista*, una datación posterior de la fecha de composición del diálogo.

Por otro lado, la naturaleza y el número de las falacias empleadas, han vinculado ya desde la antigüedad a este diálogo con las *Refutaciones sofísticas* de Aristóteles, donde muchas de ellas aparecen analizadas. En verdad, como dice G. Ryle, Platón trata dramáticamente en el *Eutidemo* lo que, después, Aristóteles examina científicamente en sus *Refutaciones*. Y es tan llamativa la relación entre ambas obras en este aspecto, que hasta un autor del siglo pasado —Karl Lüddecke— llegó a sostener —negando, como Von Ast, autenticidad al diálogo— que el *Eutidemo* no era más que una compilación realizada por un aristotélico de los ejemplos que aparecen en las *Refutaciones sofísticas*. Con lo cual quiso, seguramente, tirar por tierra la apreciación famosa de V. Cousin: «l'ouvrage d'Aristote

intitulé *De la Réfutation des sophismes* n'est pas autre chose que l'*Euthydème* réduit en formules générales».

La secuencia de los dos protrépticos socráticos ofrece, en cambio, un sostenido progreso. En el primero, partiendo de la premisa de que todos los hombres quieren ser dichosos o felices, se llega a admitir, de común acuerdo, que el medio para ello son los bienes, y que no basta sólo con poseerlos, sino que hace falta saber usarlos. En consecuencia, sólo la posesión de un conocimiento permite su buen uso. En el segundo protréptico se indaga entonces acerca de la naturaleza del conocimiento que es necesario poseer para lograr ese buen uso, pero la dificultad del asunto no permite establecerlo con alguna precisión.

El valor, sin embargo, de estos protrépticos socráticos no escapó, naturalmente, a los ojos de los antiguos, y Jámblico —fines del siglo III y comienzos del IV— los maneja y transcribe resumidamente en su obra denominada precisamente *Protréptico* (v. n. 40 y, también, las líneas 293a5-6, transcritas por *Jámblico* en 27, 9-10).

3. *Acción dramática y ubicación del diálogo*

Casi todos los autores coinciden en que la acción transcurre entre el 415 y el 404 a. C. No están, sin embargo, de acuerdo acerca de la ubicación relativa con respecto de los otros diálogos que Platón escribió en el periodo que se suele denominar de transición (388-385); pero es indudable, como también lo confirman los recientes estudios de Leonard Brandwood (*The Dating of Plato's Works by Stylistic Method*, Londres, 1958), que se halla junto al *Menón* y al *Gorgias*.

NOTA SOBRE EL TEXTO

He seguido, en general, la edición de J. Burnet en *Platonis Opera*, vol. III, Oxford, 1903 (reimpresión, 1957), pero teniendo a la vista tanto la an-

primera edición crítica de M. Schanz, *Platonis Euthydemus*, Würzburgo, 1872, como las posteriores y excelentes ediciones críticas de E. H. Gifford, *The Euthydemus of Plato*, Oxford, 1905 (hay reimpresión de 1973), y L. Méridier, en *Platon, Oeuvres complètes*, vol. 5, 1.ª parte, París, 1931. He utilizado, asimismo, el texto y comentario de G. Ammendola, *Platone, Eutidemo*, Milán, 1936 (hay reimpresión de 1957), y el artículo de G. J. de Vries, «Notes on some passages in the *Euthydemus*», en *Mnemosyne* 25 (1972), 42-55.

Me he apartado en varias ocasiones, casi siempre sobre la base de esos trabajos y de algunos otros, del texto fijado por Burnet. A fin de que el lector interesado pueda conocer esas diferencias, figura a continuación una tabla de divergencias con indicación del editor o estudioso cuya lectura se sigue.

Líneas	*Lectura de Burnet*	*Lectura seguida*
271d2-3	[καὶ μάχῃ. ἣ πάντων ἔστι κρατεῖν]	μάχῃ πάντων κρατεῖν, Schanz.
273c6	[ὅσα]	sin atetizar, Gifford.
273c7	[διδακτέον]	sin atetizar, Gifford.
273d5	που	τι, Gifford.
274a5	[ἔφατον]	sin atetizar, Chantraine.
275b4	διαφθείρῃ	διαφθαρῇ, Wells.
276e3	ἡμῖν	ὑμῖν, Stallbaum.
277a6	ἀρα σύ ⟨οὔ⟩	ἆρα οὐ, conj. (v. n. 31).
277d1	καταβαλῶν	καταβαλών, Ammendola.
278a7	τῷ	ἐπὶ τῷ, Méridier.
278c6	δέ, μοι δοκεῖ,	δέ μοι δοκεῖ, Gifford.
280a7	τι σοφία	τις σοφία, Schanz.
280d4	Δεῖ	Δεῖν, Stallbaum.
280d6	ἤ	ὡς, Stallbaum.
281b8	νοῦν ἔχων	[νοῦν ἔχων], Badham.
282c4	ὡς γάρ ἔλεγον	⟨ὡς⟩ ὥσπερ ἔλεγον, Schanz.
283c8	ἔστιν δέ, ἦν δ' ἐγώ, οὐκ ἀλαζών	ἔστι δέ οὐκ ἀλαζών, Méridier.
284b6	ἐκεῖνα	ἐκεῖνοι, De Vries.
285e5	ἀκούων... ἀποδείκνυμι	ἀκούω... [ἀποδείκνυμι], Badham y Wilamowitz.
286e5-8		v. n. 64.
287c3	[τούτῳ τῷ... χρῆσθαι]	τούτῳ γ' οὐ... χρῆσθαι, Badham.

Líneas	Lectura de Burnet	Lectura seguida
289b7	δεῖν	δεινούς. MÉRIDIER.
293d3	παταγεῖς	πάντα λέγεις. GIFFORD.
294d8	[τὸν Εὐδόδημον]	sin atetizar, AMMENDOLA.
298a8-9	[οὐκ ἄν]	sin atetizar, GIFFORD.
298d4	κωβιῶν	βοιδίων, MÉRIDIER.
299d4	χρῆναι	χρήματα. AMMENDOLA.
304d1	τὸ σοφόν	[τὸ σοφόν], MÉRIDIER.
305a5	κράτιστοί	κρατίστοις, MÉRIDIER.
305e5	ὄντως	οὕτως, WILAMOWITZ.

Entre las traducciones a otros idiomas que merecen mencionarse, figuran la de R. KENT SPRAGUE. *Plato, Euthydemus,* Indianápolis, 1965, y la de A. ZEPPI TUTTA. *Platone. Eutidemo,* Florencia, 1969.

BIBLIOGRAFÍA

El lector ya conoce las importantísimas obras de W. K. C. Guthrie y de P. Friedlaender, a las que se ha remitido permanentemente en esta edición. Como en el caso del *Eutidemo* la bibliografía no es numerosa, incluyo la nómina de aquellos trabajos que me parecen más interesantes y completos.

H. BONITZ, *Platonische Studien,* 3.ª ed., Berlín, 1886, págs. 93-151.

K. PRAECHTER, «Plato und *Euthydemus*», *Philologus* 87 (1932), 121-135 (= *Kleine Schriften,* Hildesheim, 1973, págs. 14-28).

M. BUCCELLATO, «La polemica antisofistica dell'*Eutidemo* e il suo interesse dottrinale», *Riv. crit. di Storia della Filosofia* 7 (1952), 81-103 (ahora incluida en *La retorica sofistica negli scritti di Platone,* Milán, 1953).

R. KENT SPRAGUE, *Plato's use of Fallacy. A Study of the «Euthydemus» and some other dialogues,* Londres, 1962.

L. STRAUSS, «On the *Euthydemus*», *Interpretation* 1 (1970), 1-20.

H. KEULEN, *Untersuchungen zu Platons «Euthydem»,* Wiesbaden, 1971.

A. J. FESTUGIÈRE, *Les trois «Protreptiques» de Platon. Euthydème, Phèdon, Epinomis,* París, 1973.

EUTIDEMO

CRITÓN, SÓCRATES

CRITÓN. — ¿Quién era, Sócrates, aquel con quien hablabas ayer en el Liceo [1]? Os rodeaba tanta gente, que si bien me acerqué yo para tratar de escuchar, no pude entender claramente nada. Empinándome logré, sin embargo, ver algo y me pareció extranjero tu interlocutor. ¿Quién era? 271a

SÓCRATES. — ¿Por cuál preguntas, Critón? ¡No había uno, sino que eran dos!

CRIT. — El que digo yo estaba sentado en el segundo lugar a tu derecha. En medio se hallaba el joven hijo de b

[1] El Liceo era uno de los tres más famosos gimnasios de Atenas. Como la Academia y el Cinosarges —los otros dos—, estaba situado fuera de los muros de la ciudad. Se hallaba hacia el Este, recostado sobre la falda sur del monte Licabeto, no lejos de la margen derecha del Iliso, en los alrededores de un lugar donde, presumiblemente, existió algún templo o altar de Apolo Liceo. Sócrates lo frecuentaba habitualmente, tal como lo indican con claridad los comienzos del *Eutifrón* (2a1), del *Lisis* (203a1) y el final del *Banquete* (233d8). Los gimnasios no constituían simplemente recintos para realizar ejercicios o tomar baños, sino que eran lugares de distracción y descanso a los que concurrían los varones atenienses durante la tarde. Era posible caminar en ellos a través de los pórticos que habitualmente rodeaban algunas edificaciones (v., más adelante, 273a3 y, en 303b6, la referencia a las columnas), o bien sentarse en las exedras que solían hallarse en los extremos.

Axíoco [2], a quien encontré, Sócrates, muy desarrollado y tan crecido que se parece bastante a nuestro Critobulo [3]; pero él es demasiado espigado, mientras que ése [4], en cambio, se mostraba bien proporcionado y su aspecto era realmente bello y distinguido [5].

Sóc. — Tú te refieres a Eutidemo [6], Critón. El otro, que estaba sentado a mi izquierda, es Dionisodoro, su hermano [7]. Y él también interviene en las conversaciones.

---

[2] Se refiere a Clinias, cuya presentación más pormenorizada hace después Sócrates en 275a10-b4. Por el empleo aquí del término *meirákion* y de *neaniskos* (p. ej., en 275a5), la edad de Clinias debe de oscilar, en ese momento, entre los quince y veinte años. Platón se refiere también, más adelante, a los admiradores o enamorados que lo acompañan; pero es JENOFONTE quien pone en boca de Critobulo, en *Banquete* (IV 12), el elogio más significativo de la belleza de Clinias.

[3] Uno de los cuatro hijos de Critón, y por cuya educación está éste sumamente preocupado (v. 306d y ss.). Al igual que sus hermanos, fue «discípulo» de Sócrates, según indica DIÓGENES LAERCIO (II 121). Platón, que suele mencionarlo en varias ocasiones (p. ej., *Apología* 33d9, *Fedón* 59b7), lo presenta siempre junto a Critón y sin aludir a los restantes hermanos.

[4] El indicado en primer término es Critobulo, a quien se menciona sólo incidentalmente; el otro, allí presente es, por supuesto, Clinias.

[5] Para la expresión griega, v. nota 52 de la pág. 552 del primer volumen.

[6] Platón menciona a diferentes Eutidemos en sus diálogos. El personaje de esta obra sólo aparece nombrado, en cambio, en *Crátilo* (386d3) y acerca de la tesis que allí sostiene, v., más adelante, n. 99. El Eutidemo del comienzo de *República* (328b5), hijo del anciano y acaudalado Céfalo, así como el del final de *Banquete* (222b2), hijo de Diocles, nada tienen que ver con nuestro personaje. Tampoco debe confundírselo con el interlocutor de Sócrates en los *Recuerdos* de JENOFONTE (IV 2, 1-40 y *passim*), un joven de aproximadamente dieciocho años y singular ejemplo de «bibliófilo» de la época.

[7] Aparte de las simples menciones de ATENEO (IX 506b) y SEXTO EMPÍRICO (VII 13 y 64), el único autor que alude a un Dionisodoro que parece ser este mismo hermano mayor (v., más adelante, 283a5) de Eutidemo es JENOFONTE (*Recuerdos de Sócrates* III 1, 1). Allí lo presenta como un «maestro de estrategia» llegado a Atenas.

CRIT. — No conozco a ninguno de los dos, Sócrates. Al parecer, se trata otra vez de algún nuevo tipo de sofista. ¿De dónde provienen? ¿Cuál es su saber? c

SÓC. — Entiendo que son originarios de por aquí, de Quíos; se establecieron, después, como colonos en Turios [8], y exiliados de ese lugar, hace ya muchos años que andan rondando por estas tierras. En cuanto a lo que tú me preguntas acerca del saber de ambos... ¡es algo asombroso, Critón! Ambos son literalmente omniscientes, y al punto que hasta ese momento ignoraba yo lo que eran los pancraciastas [9]. Son capaces de luchar valiéndose de todo tipo de recursos, pero no a la manera como lo hacían aquellos hermanos pancraciastas de Acarnania [10], que únicamente empleaban el cuerpo; éstos, en cambio, d no sólo son habilísimos en vencer a todos [11] en la lucha corporal —y en particular, en la que emplea armas tienen,

[8] Colonia ateniense, en cuanto a su gobierno, y panhelénica, en cuanto a su composición, establecida a instancias de Pericles en Magna Grecia, muy cerca de Síbaris, hacia 444/3. Hipódamo de Mileto diseñó su planta y Protágoras se ocupó de sus leyes. Heródoto, primero, y Lisias, después, participaron en la colonización. Fue centro importantísimo de irradiación cultural, pero los obstáculos mayores a su definitiva grandeza fueron la heterogeneidad de la población —que provocó diversas revueltas— y sus luchas con las ciudades vecinas. Cf. V. EHRENBERG, «The Foundation of Thurii», *American Journal of Philology* 69 (1948), 149-170 (= *Polis und Imperium*, Zurich, 1965², págs. 298 y sigs.). Cf., también, N. SANTOS YANGUAS-M. PICAZO, *La colonización griega*, Madrid, 1980, págs. 172-3 y 329, con las referencias bibliográficas allí indicadas.

[9] El proceder de los extranjeros, cuyo saber precisa más adelante denominándolo «erística», lo asimila Platón, despectivamente, a un tipo brutal de combate gímnico, el pancracio, que era una combinación de pugilato y lucha en el que toda clase de golpes estaban permitidos, y donde lo único que se prohibía era hundir los dedos en la nariz o en los ojos del adversario. R. ROBINSON señala que así como es en Platón «la apropiada imagen para la dialéctica el camino o la búsqueda, lo es para la erística la lucha» (*Plato's Earlier Dialectic*, 2.ª ed., Oxford, 1962, pág. 85).

[10] Región situada al noroeste de Grecia, frente a la isla de Léucade. Nada se sabe acerca de estos hermanos que menciona Sócrates.

[11] Juego de palabras intraducible entre «vencer a todos» (*pánton kratéin*) y pancracio (*pankrátion*).

por cierto, singular maestría y son capaces de adiestrar
272a bien a cualquiera que les pague—, sino que, también, son los más atrevidos en afrontar las disputas jurídicas y en enseñar a los demás a exponer y componer discursos adecuados para los tribunales. Antes eran, en efecto, sólo expertos en esas cosas, pero en la actualidad han llevado a su perfección el arte del pancracio. El único tipo de lucha que habían dejado sin ejercitar lo han practicado ahora tan a fondo que nadie se atrevería a enfrentarse con ellos: ¡tan diestros se han vuelto en luchar con palabras y en refutar cualquier cosa que se diga, falsa o verdade-
b ra! Así, pues, Critón, tengo yo toda la intención de encomendarme a estos dos hombres, ya que bien dicen ellos que pueden en poco tiempo hacer diestro a cualquiera en semejantes lides.

CRIT. — ¡Qué ocurrencia, Sócrates! ¿No temes ser a tu edad ya bastante mayor?

SÓC. — En lo más mínimo, Critón. Tengo, además, una prueba suficiente y hasta un motivo de aliento como para no temer nada: esos mismos dos hombres eran viejos —digámoslo así— cuando comenzaron a dedicarse a este
c saber que yo quiero alcanzar: la erística. El año pasado, o el anterior, no eran todavía expertos. Me inquieta, sin embargo, una cosa: no quisiera desacreditarlos también a ellos como al citarista Cono [12], hijo de Metrobio, quien me enseña, aún hoy, a tocar la citara. Mis condiscípulos —que son jóvenes— se burlan de mí cuando me ven y llaman a Cono «maestro de viejos». Por eso me preocupa que aparezca alguien motejando de la misma manera a esos dos extranjeros. Temerosos, tal vez, de que les pueda suceder eso, no estarían quizás dispuestos a aceptarme. Pero yo, Critón, así como logré persuadir a otras personas

[12] Figura oscura, al parecer ya ridiculizada en la comedia por Frínico y por Amipsias. A él alude también Sócrates como maestro de música en *Menéxeno* 235e9. Más adelante lo vuelve a mencionar en este diálogo, en 295d3.

mayores para que asistan a las lecciones de cítara, como condiscípulos míos, intentaré también persuadir a otras para que hagan lo mismo aquí conmigo. Y tú también, a propósito... ¿por qué no vienes? Tus hijos nos sevirían de cebo. Deseosos de tenerlos a ellos como discípulos, estoy seguro de que también a nosotros nos han de dar lecciones. *d*

CRIT. — Si así te parece, Sócrates, no hay ningún inconveniente. Pero explícame, primero, en qué consiste el saber de esos hombres, para que sepa yo lo que hemos de aprender.

SÓC. — Lo oirás en seguida, porque mal podría decirte, en efecto, que no les presté atención. Precisamente, no sólo estuve muy atento, sino que recuerdo bien lo sucedido e intentaré relatarte todo desde el comienzo.

Fue obra de algún dios que estuviese por casualidad *e* sentado allí donde me viste, en el vestuario del gimnasio, completamente solo y pensando ya en irme. He aquí que cuando me disponía a hacerlo, apareció la consabida señal demónica [13]. Me volví entonces a sentar y poco des-

[13] La expresión «la consabida señal demónica», con la que se alude a lo que corrientemente se ha denominado el «genio», «daimon» o «demonio» socrático, es coincidente con la que aparece en *Fedro* (242b9) y en *Téages* (129b8). De la comparación de los pasajes principales en los que Platón alude explícitamente a la cuestión (*Apología* 31c7-d6 y 40a2-c3, *Eutifrón* 3b5-6, *República* 496c3-5, *Teeteto* 151a3-5, *Alcibíades* 1034-6) puede desprenderse: 1) que Sócrates reconoce en sí la presencia de algo que evita nombrar en forma sustantiva y prefiere, en cambio, calificar como divino (*theion*) o demónico (*daimónion*); 2) que semejante «algo» actúa como una señal que suele manifestarse a la manera de una voz, pero no física, sino únicamente audible para el «oído del alma»; 3) que esa voz le es familiar; 4) que aparece imprevisible y súbitamente; 5) que tiene carácter imperativo; 6) que nunca es arbitraria (al obedecerla, Sócrates advierte lo fundado y valioso de su aparición); 7) que se manifiesta en todo tipo de circunstancias, importantes (su no ingerencia activa en política) como triviales (este encuentro con los extranjeros); 8) que Sócrates le presta tanto o mayor cuidado que a los sueños y a los oráculos. Lejos, pues, de ser la voz de la conciencia moral, el testimonio de un dios particular, o una forma interior y personal que podía revestir para él la Providen-

273a pués entraron estos dos, Eutidemo y Dionisodoro, y otros más junto a ellos, sus discípulos, que me parecieron por cierto numerosos. Una vez allí se pusieron a caminar a lo largo de la pista. No habían aún dado dos o tres vueltas cuando llegó Clinias, de quien acabas de decir, con razón, que está muy desarrollado: detrás de él venían muchos de sus enamorados [14] y entre ellos Ctesipo [15], un joven de Peanía [16], de porte bastante bello y distinguido, aunque
b petulante en razón de su juventud. Al ver Clinias desde la entrada que estaba yo sentado solo, avanzó directamente hacia mí y se ubicó a mi derecha, justamente como tú dices [17]. Cuando Dionisodoro y Eutidemo vieron lo que hacía Clinias, se detuvieron primero hablando entre sí, y nos miraron una y otra vez —yo no dejaba de prestarles atención—; se acercaron, después, y uno de ellos, Eutidemo, se sentó al lado del joven, mientras que el otro lo ha-

cia, no es sino la constatación humana de la presencia de un trasfondo suprahumano, tan divino como insondable, y al cual todo verdadero filósofo, como Sócrates, debe ser capaz de abrirse, cual si reconociera que su enseñanza «si parfaitement rationnel, est suspendu á quelque chose qui semble dépasser la pure raison» (H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 33.ª ed., París, 1941, pág. 60). Por último, dentro del contexto de nuestro diálogo, conviene tener presente lo que señala bien P. Friedlaender: «Lo demónico en Sócrates —dice— determina primariamente su misión educativa. No se trata simplemente de una notable peculiaridad propia de una determinada persona, sino de algo que es parte integral de un gran maestro. En tanto que influencia extralógica, asegura que la educación se desarrolle en el ámbito del *lógos* y no se convierta en un ejercicio puramente racional, haciendo posible así una conexión con ese elemento de misterio que está ausente de la enseñanza sofística. De manera que Platón lo ha considerado como algo que forma parte de lo normal, no como algo anormal.» (*Platon*, vol. I, 2.ª ed., Berlín, 1954, pág. 38).

[14] Véase n. 1 de la pág. 502 del vol. I.

[15] Es, posiblemente, algo mayor que Clinias y también primo de Menéxeno. Aparece en *Lisis* (203a y 206d-e) y está presente en la muerte de Sócrates (*Fedón* 59b9).

[16] Demo del Ática, ubicado al este de Atenas y al que pertenecía también Demóstenes.

[17] Cf. 271b1.

ella junto a mí, a la izquierda, y el resto, en fin, se acomodaba donde podía.

Saludé efusivamente a ambos, puesto que hacía tiempo que no los veía, y dirigiéndome en seguida a Clinias, le dije: c

—Estos dos hombres, Clinias, que están aquí —Eutidemo y Dionisodoro—, son personas doctas que no se ocupan de insignificancias sino de asuntos importantes: conocen todo aquello concerniente a la guerra y que debe saber quien aspire a convertirse en estratego —es decir, la táctica, la conducción de los ejércitos y el adiestramiento necesario para luchar con las armas—. Además, son también capaces de lograr que uno sepa defenderse en los tribunales, si llega eventualmente a ser victima de alguna injusticia.

Mis palabras produjeron en ellos, sin embargo, una suerte de despreciativa conmiseración; se pusieron ambos inmediatamente a reír, mirándose entre sí, y Eutidemo dijo: d

—No nos dedicamos ya, Sócrates, a esas cuestiones, sino que las atendemos como pasatiempos.

Admirado, repuse:

—Algo notable habrá de ser vuestra ocupación, si sucede que semejantes tareas no son ahora para vosotros más que un pasatiempo. En nombre de los dioses, haced, pues, el favor de decirme cuál es esa maravilla.

—La virtud [18], Sócrates —contestó—; nosotros nos consideramos capaces de enseñarla mejor y más rápidamente que nadie.

—¡Oh Zeus —exclamé—, qué estáis diciendo! ¿Cómo habéis logrado ese prodigio? Yo os consideraba hasta este momento, como acabo de decirlo, afamados expertos en la lucha armada, y así hablaba de vosotros. Recuerdo que cuando nos visitasteis la vez anterior hacíais profe- e

---

[18] Véase n. 25 de la pág. 522 del Vol. I.

sión de ello. Mas si en realidad poseéis ahora este conocimiento, *sedme entonces propicios* [19] —y advertid que me
274a dirijo a vosotros exactamente como si fueseis dioses, implorando perdón por mis expresiones anteriores—. Por cierto, Eutidemo y Dionisodoro, aseguraos bien de que decís verdad. Es tal la magnitud de vuestra empresa que en nada puede asombrar el hecho de que uno desconfíe.

—Ten por seguro, Sócrates —dijeron ambos—, que la cosa es así.

—Pues entonces yo os felicito por esa adquisición mucho más que al Gran Rey por su imperio [20]. Pero contestadme tan sólo esto: ¿tenéis pensado dar una demostración de semejante saber o qué habéis decidido?

—Hemos venido precisamente para eso, Sócrates, con
b el ánimo de realizar una demostración y enseñar, si alguien quiere aprender.

—Os garantizo que lo han de querer todos aquellos que no lo poseen. En primer lugar, yo mismo; después, Clinias, que está aquí, y, aparte de nosotros, este joven Ctesipo y también los demás —dije, señalándole los enamorados de Clinias—.

Éstos, justamente, formaban ya un círculo en torno a nosotros. Porque había sucedido que Ctesipo advirtió de pronto que estaba sentado lejos de Clinias, y como Eutidemo al hablar conmigo se inclinaba hacia adelante —y Clinias se hallaba en el medio de nosotros [21]—, me pare-

[19] Expresión usada para rogar a los dioses perdón por alguna culpa (cf. *Fedro* 257a6-8). Son frecuentes las invocaciones a los extranjeros, tratándolos irónicamente como dioses a lo largo del diálogo.

[20] El énfasis que pone Sócrates en la virtud como adquisición más valiosa que la de todo el imperio persa, trae a colación lo que decía Demócrito: prefería «encontrar una sola explicación causal que llegar a ser amo del reino de los persas» (fr. 118 DK = 951 B. C. C.).

[21] Tal como aparece indicado en 273b1-8, la disposición en que estaban sentados es la siguiente: Sócrates tenía a su derecha a Clinias, y éste, también a su derecha, a Eutidemo. Dionisodoro estaba a la izquierda de Sócrates. (Para una escena similar a ésta, v. *Lisis* 206e3-207b7.)

ce que ello le impedía verlo, de modo que para contemplar a su amado y ansioso también por escuchar, dio Ctesipo un brinco hacia adelante y fue el primero en colocarse directamente frente a nosotros. Su actitud determinó que también los demás, tanto los enamorados de Clinias como los seguidores de Eutidemo y Dionisodoro, se nos ubicaran alrededor. Y éstos eran precisamente los que yo señalaba cuando le decía a Eutidemo que estaban ellos dispuestos a aprender. Ctesipo asintió muy entusiasmado y así también lo hicieron los demás, y todos, en fin, al unísono, rogaron a ambos que dieran una demostración del valor de ese saber. *c* *d*

—Eutidemo y Dionisodoro —indiqué entonces—, tratad de no escatimar absolutamente esfuerzo alguno para satisfacerlos, y haced una demostración, con lo que me complaceréis tambien a mí. Evidentemente, una que sea lo más completa posible no es tarea fácil; no obstante, respondedme: ¿sois capaces de convertir en hombre de bien únicamente al que ya está convencido de que necesita aprender con vosotros, o también os atrevéis con aquel que aún no lo está, ya porque no crea que semejante cuestión —la virtud— sea en general susceptible de ser aprendida, o bien porque piense que vosotros dos no sois precisamente maestros de ella? Más aún: al que sostiene esto ultimo, ¿persuadirle de que la virtud es enseñable y que con vosotros podría aprenderla a la perfección, es asunto de esta misma disciplina o bien de otra? *e*

—Pues de esta misma, Sócrates —contestó Dionisodoro.

—Por lo tanto, Dionisodoro —agregué—, ¿sois en la actualidad los más capacitados para exhortar a los jóvenes a la filosofía [22] y a la práctica de la virtud? *275a*

—Así lo creemos, efectivamente, Sócrates.

---

[22] Tomada aquí en su significado etimológico: amor al saber. De la misma manera aparece también más adelante (282d y 288d). Cf. n. 61 de la pág. 558 del vol. I.

—Dejad entonces para otra ocasión —dije— el exhibirnos todas vuestras habilidades y dadnos ahora sólo una demostración: persuadid al joven que está aquí de que es necesario filosofar y ocuparse de la virtud, con lo que me complaceréis tanto a mí como a todos los presentes. En efecto, a propósito de este joven, la cosa es así: tanto yo como todos deseamos que llegue en lo posible a ser lo mejor. Es hijo de Axíoco —cuyo padre, a su vez, fue Alcibíades el viejo y primo hermano de Alcibíades, el que ahora
b está vivo [13]—. Se llama Clinias. Es joven y estamos preocupados por él, como naturalmente sucede con quienes tienen su edad, temerosos de que alguien se nos adelante dirigiendo su mente hacia otros menesteres y quede echado a perder. Así que habéis llegado ambos muy oportunamente; y, si no tenéis inconveniente, poned a prueba al joven en nuestra presencia y dialogad con él.

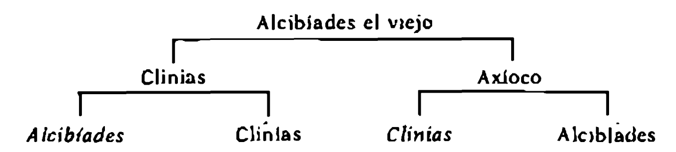
No bien dije casi exactamente esas palabras, Eutidemo contestó con arrogancia y seguro de sí:

c —No hay ningún inconveniente, Sócrates, con tal que el joven quiera responder.

—¡Pues claro que sí!, dije. Está incluso acostumbrado a ello. Frecuentemente los que están a su lado le hacen muchas preguntas y discurren con él, de manera que ha de responder con bastante seguridad.

---

[13] El diagrama permitirá una ubicación más precisa de los vínculos familiares



Todos son miembros de una poderosa y aristocrática familia ateniense: la de los eupátridas. Alcibiades figura en varios diálogos platónicos (*Alcibíades primero, Banquete* y *Protágoras*). *Clinias* y su padre Axíoco son los interlocutores del diálogo pseudoplatónico titulado, precisamente, *Axíoco*. (Cf. n. 2.)

Lo que sucedió después, Critón, ¿cómo podré narrártelo adecuadamente? No es fácil por cierto ser capaz de retomar la minuciosa exposición de un saber tan vasto como engorroso. De modo que yo, a semejanza de los poetas, necesito, al iniciar mi relato, invocar a las musas y a la Memoria.

Comenzó, pues, Eutidemo, por lo que recuerdo, más d
o menos así:

—Díme, Clinias, ¿quiénes son las personas que aprenden: las que saben o las que ignoran [24]?

El joven, frente a semejante pregunta, enrojeció y comenzó a mirarme indeciso; yo, que me había dado cuenta del desconcierto en que estaba, le dije:

—¡Ánimo, Clinias!, di con franqueza la respuesta que
te parece. Él puede estar haciéndote un gran favor al pre- e
guntarte así [25].

En ese momento, Dionisodoro, inclinándose un poco hacia mí y con amplia sonrisa en el rostro, me susurró al oído:

—Te advierto, Socrates, que tanto si contesta de una manera como de otra, el joven será refutado [26].

Y mientras él decía eso, Clinias daba justamente su res-
puesta, de modo que no pude advertirle de que se mantu- 276a
viera alerta. Contestó que los que saben son los que aprenden.

Dijo entonces Eutidemo:

—¿Hay personas a quienes das el nombre de maestros, o no?

Admitió él que sí.

---

[24] La pregunta tiene que ver, tanto con la profesión que los sofistas indicaron antes, cuanto con su capacidad para persuadir y enseñar la virtud.

[25] Se trata —aquí y en lo sucesivo— de enunciados contradictorios, por lo tanto recíprocamente excluyentes. Es un típico proceder de los eristicos.

[26] Ello sucede, naturalmente, en toda pregunta de ese tipo que contenga por lo menos un término equívoco.

—Y los maestros, ¿no son acaso maestros de los que aprenden, como el citarista y el gramatista[27] fueron maestros de ti y de estos jóvenes cuando érais sus alumnos?

Estuvo de acuerdo.

—¿Y no es cierto que cuando aprendíais todavía no conocíais lo que estabais aprendiendo?

Reconoció que no.

b —¿Y erais personas que sabíais, al no conocer esas casas?

Contestó que nó.

—Si no erais personas que sabíais, ¿entonces erais ignorantes?

Dijo que sí.

—De modo que aprendiendo lo que no conocíais, aprendíais siendo ignorantes.

Asintió con la cabeza el joven.

—En consecuencia, los que ignoran son los que aprenden, Clinias, y no los que saben, como tú creías[28].

Apenas había terminado él de hablar cuando, tal como lo hubiese hecho un coro a la señal de su director, prorrumpieron en aplausos y carcajadas los seguidores de c Eutidemo y Dionisodoro; y, antes de que el joven pudiera

---

[27] El gramatista era quien enseñaba a leer y escribir, suministrando los primeros rudimentos de cálculo. Con el citarista y el pedotriba, que se ocupaba de la gimnasia y juegos deportivos, conformaba el grupo de maestros que tenía a su cargo la educación elemental de los niños atenienses de la época de Pericles.

[28] Sócrates explica más adelante (277e5-278b2) este razonamiento sobre la base de lo equívoco del término griego *manthánein*, que puede significar, tanto «aprender», como «comprender». Hay, sin embargo, en el pasaje otras ambigüedades más, no mencionadas expresamente por Sócrates, con el empleo del término *sophós* (el que sabe) y *amathés* (el que ignora). El primero puede significar, tanto «informado», como «capaz de aprender», «inteligente»; el segundo, «no informado», como «reacio a aprender», «tonto». Así, en estas líneas, puede observarse cómo se desplaza, en un caso, el significado de «comprender» a «aprender» y, en el otro, de «inteligente» a «informado».

reponerse debidamente, tomó al vuelo la palabra Dionisodoro y le dijo:

—Cuando os dictaba sus lecciones el gramatista, ¿quiénes eran los niños que las aprendían, los que sabían o los ignorantes?

—Los que sabían —respondió Clinias.

—Entonces aprenden quienes saben, no los ignorantes, y tú no le acabas de contestar bien a Eutidemo [29].

Estallaron esta vez en formidables carcajadas, y excla- d
maciones los admiradores de esos dos individuos, maravillados, como estaban, del saber que hacían gala. El resto —nosotros— callaba estupefacto. Ahora bien, con el propósito de deslumbrarnos aún más, Eutidemo —que se había dado cuenta de nuestra perplejidad—, lejos de soltar al joven, continuó interrogándolo, y, a la manera de los hábiles danzarines, dio sobre el mismo punto un doble giro a sus preguntas, y dijo:

—Los que aprenden, ¿aprenden lo que conocen o lo que no conocen [30]?

---

[29] Al tratar ARISTÓTELES en las *Refutaciones sofísticas* (I 4) las falacias que dependen del lenguaje usado —las falacias lingüísticas—, coloca entre las primeras de ellas las que derivan de la homonimia o equivocidad, y dice así: «A la homonimia pertenecen argumentos tales como los siguientes: 'aprenden los que conocen', puesto que las cosas que se dictan las comprenden los gramáticos. En efecto, *manthánein* es un término homónimo y significa tanto 'comprender' valiéndose del conocimiento como 'adquirir' el conocimiento.» Más adelante, al hablar de la aparente solución de los sofismas, agrega: «Si uno no hace dos preguntas en una, no se produce la falacia que depende de la homonimia (...) Si un hombre indica más cosas que una, se han hecho más preguntas que una. De modo que si no es correcto exigir que a dos preguntas se dé una respuesta única, es evidente que no conviene dar una respuesta simple a ninguna pregunta equívoca, ni aun en el caso de que el predicado sea verdadero para todos los sujetos.» Nos hallaríamos, si no, como sucede en el diálogo, frente a una *fallacia plurium interrogationum*.

[30] El particular giro de los danzarines está expresado en la pregunta con el doble empleo de las palabras «aprenden/aprenden... conocen/conocen».

Dionisodoro, de nuevo, me susurró al oído:

—También ésta, Sócrates, es otra igual que la anterior.

—¡Por Zeus —respondí—, y bien que aquélla os había resultado una bonita pregunta!

Todas las que nosotros formulamos, Socrates —agregó—, son asi: no tienen escapatoria.

—¡Ya, ya!, exclamé. Por eso creo que gozáis de tanta fama entre vuestros discípulos.

Mientras tanto, Clinias contestó a Eutidemo que aprenden quienes aprenden lo que no conocen; y éste le pregun-
277a tó, entonces, de la misma manera que lo había hecho antes:

—Y bien, ¿no conoces tú las letras del alfabeto?

—Sí —dijo él.

—¿Todas?

Asintió.

—¿Y siempre que alguien dicta algo, ¿no dicta letras?

Asintió.

—¿Dicta entonces algo de lo que conoces —dijo—, si tú ya las conoces todas?

Asintió también a eso.

—Y bien —agregó— tú aprendes las que alguien dicta, ¿o aprende, en cambio, quien no conoce las letras [31]?

—No es así —dijo—, aprendo yo.

b —Por tanto, aprendes lo que conoces —añadió—, si en efecto ya conoces todas las letras [32].

---

[31] De 277a6-b1 existen algunas dificultades textuales menores. En la traducción no incluyo la negación que agrega Coislin —y que sigue Burnet—, y traduzco la otra negación de 278a8, tal como lo señala Stallbaum. (Cf. U. von Wilamowitz Moellendorff, *Platon, Beilagen und Textkritik*, 2.ª ed., Berlín, 1962 [= 1920], pág. 369.) Introduzco, además, una pequeña modificación en la acentuación de una partícula (v. en Introducción, «Nota sobre el texto») con lo que me parece que las líneas adquieren mejor sentido.

[32] A la falacia anterior, los extranjeros agregan otra, la conocida tradicionalmente como *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter* y que «ocurre cuando lo que se predica en parte es tomado como si fuera predicado en forma absoluta» (Aristóteles, *Refutaciones sofísticas* 166b38-39),

Asintió.

—Entonces —concluyó—, no has contestado correctamente.

No había aún terminado de hablar Eutidemo cuando Dionisodoro volvió a tomar al vuelo la palabra, como si fuese una pelota, apuntó nuevamente hacia el joven, y dijo:

—¡Ah, Clinias!, Eutidemo te está engañando. Díme, ¿aprender no es adquirir el conocimiento de aquello que uno aprende?

Asintió Clinias.

—Y conocer —continuó—, ¿qué otra cosa es que poseer ya un conocimiento?

Estuvo de acuerdo.

—De modo que no conocer es no poseer aún un cono- c
cimiento.

Asintió con él.

—¿Y quiénes son los que adquieren algo, los que ya lo poseen o los que no lo poseen?

—Los que no lo poseen.

—Has admitido, sin embargo, que los que no conocen se cuentan entre éstos, es decir, los que no poseen.

Asintió con la cabeza.

—Entonces los que aprenden se hallan entre los que adquieren, y no entre los que poseen.

Estuvo de acuerdo.

—Por tanto, los que no conocen —dijo— aprenden, Clinias, y no los que conocen.

Ya se aprestaba Eutidemo, después de haber derriba- d
do al joven, a iniciar —como se hace en la lucha— el tercer asalto [33], cuando advertí que el muchacho estaba a

---

como, por ejemplo, «conocer las letras del alfabeto» a «conocer» lisa y llanamente.

[33] La imagen de la lucha corporal, y aun la de la destreza en apropiarse de la palabra como si fuese una pelota (276c2 y 277b4), se continúa aquí con la comparación de que el atleta sólo podía considerarse vencedor, si había derribado tres veces a su adversario (cf. *República* 583b2

punto de desplomarse, y deseoso de darle un respiro, para que no se espantara de nosotros, le dije, animándolo:

—No te asombres, Clinias, si te parecen insólitos estos razonamientos. Tal vez no te das cuenta de lo que los extranjeros están haciendo contigo: proceden de la misma manera que los que participan en la ceremonia iniciática de los coribantes [34], cuando organizan la entronización del que van a iniciar. En esa ocasión —lo sabes, además, si has sido iniciado— se lleva a cabo una suerte de
e jubilosa danza; y ellos dos, ahora, no hacen otra cosa que bailar a tu alrededor, como si estuviesen brincando juguetonamente, con el propósito ulterior de iniciarte. Considera, pues, por el momento, que has escuchado los preámbulos de una consagración sofística. En primer lugar [35], como enseña Pródico [36], es menester que aprendas el uso

---

y *Fedro* 256b4-5). El primer «asalto» comprende desde 275d2 hasta 276c7; el segundo, desde 276d7 hasta 277c7.

[34] Los ritos coribánticos provenían de los cultos de la diosa Cibele, de origen frigio. Hicieron propias las funciones curativas de la diosa y, gradualmente, adquirieron una existencia independiente. Estos ritos comportaban movimientos que eran una combinación de frenéticas danzas, saltos y melodías producidas por flautas, que adquiría un singular carácter subyugante. En la ceremonia que precede a la iniciación, los coribantes rodean al neófito, colocado en un trono, y le danzan alrededor (v. L. M. Linforth, *The Corybantic Rites in Plato*, Univ. of Calif. Publ. in Class. Philology, vol. 13, 1946, 5, especialmente págs. 124 y sigs., donde se examina este pasaje de *Eutidemo*).

[35] El correlativo «en segundo lugar» aparecerá más adelante, en 278c3, cuando se pasa a otra cuestión: el lado «serio» del saber de los extranjeros.

[36] Famoso sofista, natural de Ceos, algo mayor que Sócrates y más joven que Protágoras, cuya «especialidad era la precisión en el uso del lenguaje y la cuidadosa distinción de los significados de las palabras comúnmente consideradas sinónimos» (W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. III, Cambridge, 1969, pág. 222), a la que también se refiere Platón, empleando la misma expresión que aparece aquí *(onómaton orthótes)*, en *Crátilo* 384b3-6. Sus concepciones éticas son también importantes y nada desdeñables (v. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* II 1, 21-34). Sócrates se consideraba su discípulo, mezclando ironía y serie-

correcto de los nombres; precisamente eso es lo que los extranjeros te ponen de manifiesto: que tú no sabes que la gente tanto emplea la palabra «aprender» en el caso de quien no tiene al principio ningún conocimiento de algún objeto, pero lo adquiere después, como igualmente utiliza la misma palabra cuando alude a quien ya tiene tal conocimiento, y valiéndose de él, examina ese mismo objeto; se trate, en fin, de algo que se ha dicho o que se ha hecho. En este caso, es cierto, la gente emplea más bien «comprender» que «aprender», aunque a veces usa también «aprender»[37]. Mas no has advertido esto —que ellos te han hecho manifiesto—: un mismo nombre se aplica a personas que se encuentran en situaciones opuestas, es decir, al que sabe y al que no[38]. Algo asi sucedió, en efecto, también con el contenido de la segunda pregunta, cuando te interrogaban si aprenden los que conocen o los que no. Semejantes enseñanzas no son, sin embargo, más que un juego —y justamente por eso digo que se divierten contigo—; y lo llamo «juego», porque si uno aprendiese muchas sutilezas de esa índole, o tal vez todas, no por ello sabría más acerca de cómo son realmente las cosas, sino que sólo sería capaz de divertirse con la gente a propósito de los diferentes significados de los nombres, haciéndole zancadillas y obligándola a caer por el suelo, entreteniéndose así con ella de la misma manera que gozan y ríen quienes quitan las banquetas de los que están por sentarse cuando los ven caídos boca arriba. Ten en cuenta, pues, que estas cosas no han sido más que un juego por parte de ellos. Pero, en fin, en segundo lugar, es evidente que precisamente ellos mismos te pondrán de manifiesto

(Márgenes: 278a, b, c)

dad en la afirmación. Pero la mejor presentación platónica de la modalidad de Pródico, puede verse en *Protágoras* (337a1-c6). Cf. pág. 549 del vol. I.

[37] Un ejemplo puede encontrarse más adelante, en 305c5.

[38] *Manthánein* se puede predicar del que sabe (entonces, es «comprender»), como del que no sabe (entonces, es «aprender»).

el lado serio de su saber, y yo por mi parte he de anticiparme a ellos para que no dejen de cumplir lo que habían prometido. Habían dicho, en efecto, que ofrecerían una demostración de su saber exhortativo, mas me parece ahora que han creído necesario, primero, jugar contigo. Y bien, Eutidemo y Dionisodoro, habéis hecho ya vuestros
d juegos —y seguramente son suficientes—; dadnos entonces a continuación una demostración exhortando a este joven acerca de cómo debe cultivarse el saber y la virtud. Permitidme, sin embargo, antes, que os muestre cómo entiendo yo la cosa y cómo deseo escucharla. Y si os ha de parecer que procedo con simpleza y provocando el ridículo, no os burléis de mí: sólo por el deseo que tengo de escuchar vuestro saber me atrevo a improvisar frente a
e vosotros. Tratad, pues, tanto vosotros como vuestros discípulos de escucharme sin reír; y tú, joven hijo de Axíoco, ten a bien responderme.

—¿No deseamos acaso todos nosotros, hombres, ser dichosos [39]? ¿O es ésta, tal vez, una de aquellas preguntas que hace un instante temía que provocaran el ridículo? En efecto, es sin duda cosa de locos plantearse siquiera semejante cuestión. ¿Quién no quiere ser dichoso? [40].

[39] La expresión griega *«eu práttein»* significa no sólo «hallarse bien», es decir, «tener fortuna» o «éxito», sino también «obrar bien», o sea, rectamente. De este último procede el significado de «ser feliz» o «dichoso». Pero esta ambigüedad, sin embargo, no ha de afectar —como sucedió antes— la validez de los argumentos que siguen.

[40] El *Protréptico* de Jámblico transcribe, sin mencionar la fuente, toda la argumentación que va desde el comienzo de este párrafo (278e3) hasta 282d1. Las 144 líneas se reducen, sin embargo, en Jámblico, a 58 (24.22-26.24, ed. PISTELLI), porque este último —o la fuente intermedia de donde pudo haberlo tomado, tal vez el *Protréptico* de Aristóteles— omite las respuestas de Clinias, los detalles de la conversación y suprime las ejemplificaciones, limitándose a reproducir literalmente sólo los argumentos y sus conclusiones. I. DUERING (*Aristotle's Protrepticus: An Attempt at Reconstruction*, Göteborg, 1961) piensa que justamente este pasaje de *Eutidemo* «constituye el primer ejemplo que ha llegado hasta nosotros de un típico protréptico» (pág. 19), que sirvió, además, «como modelo general de todo protréptico» (pág. 180).

—Ninguno —respondió Clinias. 279a

—Bien —repuse—, prosigamos; puesto que queremos ser dichosos, ¿cómo podríamos serlo? ¿Quizá poseyendo muchos bienes? ¿O es ésta una pregunta aún más ingenua que la anterior? Es obvio que es así, ¿no?

Asintió.

—Veamos, ¿cuáles son las cosas que son bienes para nosotros? No me parece una pregunta difícil, ni menos aún que requiera la intervención de un individuo de ingenio para contestarla. Cualquiera diría que el ser rico es un bien, ¿no es cierto?

—Por supuesto —respondió.

—¿Y también lo es el estar sano, el ser bello y el poseer convenientemente todas las demás cualidades fí- b sicas[41]?

Así le pareció.

—Además, ¿la noble ascendencia, el poder y la estima de los propios conciudadanos son sin duda bienes?

Asintió.

—¿Y qué otros bienes nos quedan aún?, pregunté. ¿Qué son, en fin, el ser prudente, justo, valeroso? ¡Por Zeus!, ¿crees tú, Clinias, que procedemos correctamente si los consideramos a éstos como bienes?, ¿o no? Porque quizás alguien podría discutírnoslo. ¿A ti qué te parece?

—Son bienes —contestó Clinias.

—De acuerdo —repuse—; ahora, en cuanto al saber, c ¿qué lugar le daremos? ¿Entre los bienes...?, ¿o qué piensas?

—Entre los bienes.

—Presta atención, por favor, que no omitamos ningún bien que sea digno de consideración.

[41] Esta serie inicial de cuatro bienes aparece en *Leyes* (631c2-4) y en *Menón* (87e5). Reducida a tres, en *Gorgias* (451 3-5) y también en *Leyes* (661a6-7). El orden, empero, no es el mismo que el dado en *Eutidemo*: en todos esos casos mencionados, la salud aparece en primer término y la riqueza en último.

—Me parece que ninguno —respondió Clinias.

Mas yo, recordando, agregué:

—Pero, ¡por Zeus!, ¡es posible que justamente hayamos omitido el mayor de los bienes!

—¿Cuál?

—¡El éxito!, Clinias, aquello que todos, aún los menos perspicaces, dicen que es el mayor de los bienes.

—Es verdad —dijo.

Y yo, recapacitando, añadí:

d —Poco faltó, hijo de Axíoco, para que hiciésemos el ridículo tú y yo, a los ojos de los extranjeros.

—¿Por qué?

—Porque después de haber incluido al éxito en nuestra lista anterior, volvemos ahora a traerlo a colación nuevamente.

—¿Y bien? ¿Qué hay con ello?

—Indudablemente es ridículo volver a considerar lo que ya se trató, repitiendo dos veces la misma cosa.

—¿Por qué dices eso?, preguntó.

—Precisamente el saber —dije yo— es éxito [47]; lo entendería hasta una criatura.

Él se quedó asombrado —es aún tan joven e ingenuo— y yo, dándome cuenta de su asombro, le dije:

—¿Acaso no sabes, Clinias, que en el buen uso de las

e flautas son los flautistas quienes tienen más éxito?

Estuvo de acuerdo.

—¿Y que, cuando se trata de la lectura y escritura de las letras —añadí— son los maestros de primeras letras?

—Por cierto.

---

[47] Platón emplea de nuevo aquí, en forma deliberada, como ya lo hizo antes con *eu práttein*, una expresión inicialmente ambigua, pero sin que ello afecte la argumentación, puesto que su contenido es inmediatamente precisado. *Eutukhía* tiene en griego tanto el significado corriente de concurrencia accidental de circunstancias favorables —es decir «buena suerte»—, cuando el monos común de «éxito» resultante de la acertada elección de medios para alcanzar un fin.

—Además, acerca de los peligros del mar, ¿crees que alguien puede lograr más éxito que, en términos generales, los pilotos que saben?

—Desde luego que no.

—Y más aún: si estuvieses luchando, ¿con quién compartirías más el peligro y la suerte, con un estratega que 280a
sabe o con uno que no sabe?

—Con el que sabe.

—Y si estuvieras enfermo, ¿con quién preferirías afrontar los riesgos, con un médico que sabe o con uno que no sabe?

—Con uno que sabe.

—Entonces —dije—, ¿es porque crees que tendrías más éxito actuando con el que sabe que con el que no sabe?

Aceptó.

—En consecuencia, el saber siempre proporciona éxito a los hombres. No podría suceder, en efecto, que alguien yerre por saber, sino que necesariamente debe obrar bien y lograr su propósito; de otro modo, no sería saber.

Llegamos, por fin, no sé cómo [43], a estar de acuerdo b
en que, en resumen, la cosa es así: quien dispone del saber no necesita por añadidura del éxito. Y una vez que nos pusimos de acuerdo en eso, volví a interrogarlo para ver qué sucedía con nuestras afirmaciones anteriores.

—Habíamos convenido [44] —recordé— que si poseyésemos muchos bienes seríamos felices [45] y dichosos.

---

[43] Cauto reparo platónico acerca del valor general de una conclusión lograda sólo inductivamente a través de los casos mencionados.

[44] En 279a3.

[45] *Eudaimoneîn*, introducido aquí por primera vez en el diálogo, aparece como sinónimo de *eu práttein*, particularmente en el sentido fuerte que Sócrates asigna a este último. Conviene advertir que Sócrates exhibe deliberadamente cierta libertad en el empleo de los sinónimos. Le importa con ello destacar su preocupación por lo que las palabras significan —siempre que no generen confusiones— más que por las sutilezas a que puede dar lugar el uso inadecuado de los términos.

Asintió.

—Ahora bien, ¿podríamos ser felices por medio de esos bienes si no nos sirviesen para nada o si nos sirven para algo?

—Si nos sirven para algo —contestó.

—¿Y nos servirían para algo si sólo los tuviésemos, pe-
c ro no los usásemos? Por ejemplo, a propósito de los alimentos, si tuviésemos muchos, pero no los comiéramos; o, a propósito de las bebidas, si dispusiéramos de muchas, pero no las bebiésemos, ¿nos servirían para algo?

—Evidentemente, no —dijo.

—Bien. Y si todos los artesanos poseyesen todos los instrumentos que necesitan, cada uno para su propio trabajo, pero no los usasen, ¿serían dichosos con esa posesión, por el solo hecho de tener todo lo que necesita poseer un artesano? Por ejemplo, un carpintero, si dispusiese de todos los implementos y de la madera necesaria, pero no fabricase nada, ¿le serviría de algo tener todo eso?

d —De ningún modo —dijo.

—Más aún, si alguien posee riqueza y los bienes, todos, que acabamos de nombrar, pero no los usa, ¿sería feliz por la sola posesión de ellos?

—No, por cierto, Sócrates.

—Según parece, pues —dije—, es necesario que el que quiera ser feliz no sólo posea semejantes bienes, sino que los use, ya que ningún provecho se obtiene de la mera posesión.

—Es verdad.

e —Entonces, Clinias, ¿es suficiente sólo eso para ser feliz: poseer los bienes y usarlos?

—Me parece que sí.

—¿Y tanto si uno los usa correctamente —agregué—, como si no...?

—Si los usa correctamente.

—¡Ah..., muy bien! Es peor, pues, a mi modo de ver, el daño que se produce si uno usa incorrectamente una

cosa cualquiera que si la deja estar; en el primer caso, hace un mal; en el otro, ni un mal ni un bien. ¿No es así? 281*a*

Aceptó.

—Entonces, en el trabajo y el empleo de la madera, lo que hace que se la use correctamente, ¿es acaso otra cosa que el conocimiento de la carpintería?

—Ningún otro, evidentemente —dijo.

—Más aún: en la fabricación de los implementos de la casa, es sin duda el conocimiento el que hace posible su adecuada realización.

Estuvo de acuerdo.

—Así, pues —agregué—, también acerca de la utilidad de los bienes de los que hablábamos antes —riqueza, salud, belleza— era el conocimiento lo que llevaba a su recto uso y dirigía convenientemente la acción, ¿o era otra *b* cosa?

—Era el conocimiento —dijo.

—De modo entonces que no sólo el éxito, sino también el buen uso, parece, trae aparejados el conocimiento de todo tipo de posesión o actividad.

Asintió

—Mas, ¡por Zeus! —dije—, ¿tienen alguna utilidad los demás bienes sin la ayuda del discernimiento y del saber? ¿Sacaría acaso provecho un hombre poseyendo y haciendo muchas cosas sin tener cabeza o más le valdría poseer poco y hacer poco [teniendo cabeza [46]]? Fíjate: haciendo menos, ¿no se equivocaría menos?; equivocándose menos, *c* ¿no haría menos mal [47]?; haciendo menos mal, ¿no sería menos infeliz?

---

[46] Estas palabras, que figuran en los códices, las omite Jámblico. C. Badham (*Euthydemus et Laches*, Jena, 1865) las ateliza, como lo hacen después otros editores. En efecto, en la argumentación que sigue no se trata de una antítesis entre «tener cabeza» y «no tener cabeza», sino sólo entre «muchas cosas» y «poco».

[47] Deliberadamente juega aquí Sócrates, a la manera sofística ya ejemplificada antes, con el doble significado de la expresión *kazós prát-*

—Indudablemente —dijo.

—¿Y hará, tal vez, uno menos siendo pobre o siendo rico?

—Siendo pobre —dijo.

—¿Débil o fuerte?

—Débil.

—¿Ilustre o desconocido?

Desconocido.

—¿Y hace menos el que es valeroso y temperante o el cobarde?

—El cobarde.

—¿También un haragán, entonces, más que un diligente?

Aceptó.

d —¿Y un lento que un veloz, y uno que tiene mala vista y oído que uno que los tiene agudos?

Ambos estuvimos de acuerdo en todos estos puntos.

—En suma Clinias —dije—, parece que a propósito de todos los que antes afirmábamos que eran bienes, la cuestión no es acerca de cómo ellos en sí y por sí sean naturalmente tales, sino que el asunto se plantea, más bien, de esta manera: si los guía la ignorancia, son males peores que sus contrarios, y tanto peores cuanto más capaces son de servir a una guía que es mala; mientras que, si los dirigen el discernimiento y el saber resultan bienes
e mayores, ya que, por sí, ni unos ni otros tienen valor alguno.

—Evidentemente —dijo— parece que es así como tú indicas.

—¿Y qué consecuencias, entonces, sacamos de lo que hemos dicho? ¿Alguna otra, acaso, que, de todas las cosas, ninguna es un bien ni un mal, a excepción de estas dos: que el saber es un bien y que la ignorancia es un mal?

Admitió que sí.

---

tein, que es «hacer mal» ya sea por «hacer daño» o por «fracasar». La argumentación no se resiente por la ambigüedad ni se apoya en ella.

—Pasemos entonces ahora —dije— a considerar lo que aún nos resta examinar. Puesto que por un lado deseamos todos ser felices [48] —y se ha visto que llegamos a serlo a partir del uso de las cosas, o, mejor aún, del buen uso de ellas—, y que, por otro lado, era el conocimiento el que procuraba la rectitud y el éxito, es necesario, consiguientemente, según parece, que cada hombre se disponga por todos sus medios a lograr esto: el mayor saber posible, ¿o no ha de ser así? 282a

—Así es —dijo.

—Y si uno piensa que es esto, en verdad, lo que tendría que recibir del propio padre, mucho más que las riquezas, y de los tutores y amigos —tanto de los que se declaran enamorados como de los demás—, conciudadanos o extranjeros, y si a ellos ruega y suplica que lo hagan partícipe del saber, entonces, Clinias, no hay nada vergonzoso ni indigno si uno se vuelve con tal propósito siervo o esclavo no sólo de algún enamorado, sino de cualquier hombre —y dispuesto a rendirle un servicio cualquiera, con tal de que sea honorable—, por el solo deseo de convertirse en sabio; ¿o no lo crees tú así?, dije. b

—Me parece que está muy bien lo que has dicho —respondió.

—Por lo menos, Clinias —agregué—, en el caso de que el saber pueda ser enseñable y no se dé espontáneamente en los hombres, cosa que, en efecto, no ha sido aún discutida por nosotros ni hemos arribado acerca de ella, tú y yo, a ninguna conclusión [49]. c

—Pero a mí me parece, Sócrates —dijo—, que es enseñable.

Y yo, encantado, le respondí.

—¡Bravo, buen hombre! Has hecho bien al liberarme de una larga indagación precisamente a propósito de es-

---

[48] «Felices» reemplaza aquí a «ser dichosos» (cf. 278e3 ss.).

[49] Es asunto que, como se sabe, se trata en *Protágoras* y en *Menón*.

te punto: si el saber es enseñable o no. Ahora, entonces, puesto que no sólo te parece que lo es, sino que, además,
d es lo único capaz de hacer al hombre feliz y exitoso, ¿qué otra cosa dirías sino que es necesario filosofar, y que tú mismo tienes la intención de hacerlo?

—¡Sí, por cierto, Sócrates —contestó—, y tanto como lo sea posible!

Satisfecho de oír tal respuesta, dije:

—El ejemplo —el mío—, Dionisodoro y Eutidemo, de cómo deseo yo que sean los discursos exhortativos, aquí lo tenéis, simple tal vez, embarazoso y algo difuso; pero quien de vosotros dos quiera, háganos una demostración tratando este mismo asunto conforme a las reglas del
e arte [50]. Y si no queréis hacer eso, retomad desde el lugar donde dejé y demostrad al joven lo que sigue: o que es preciso adquirir todo el conocimiento en su totalidad, o bien que hay uno solo que debe alcanzar para convertirse en hombre feliz y bueno y cuál es ése. Tal como lo decía en un comienzo [51], nos importa mucho que este joven llegue a ser sabio y bueno.

283a Eso fue lo que dije, Critón, y tenía concentrada absolutamente toda mi atención en lo que habría de suceder, observando de qué manera particular encararían ellos la cuestión y por dónde comenzarían para persuadir al joven al ejercicio del saber y de la virtud. Comenzó a hablar primero Dionisodoro, el mayor de los dos, y todos dirijimos nuestras miradas hacia él, como si fuésemos a oír en seguida vaya a saber qué maravillosos discursos. Y, pre-
b cisamente, eso fue lo que sucedió, ya que el hombre inició, Critón, un discurso maravilloso; y vale la pena que escuches qué eficaz era para exhortar a la virtud.

---

[50] La contraposición entre «reglas del arte» y «simple», es decir, «no profesional» (cf. 278d5) es irónica, mientras que «embarazoso y algo difuso» aluden a la dialéctica socrática que exige una marcha lenta y prolija para lograr su propósito.

[51] Cf. 275a9.

Dime, Sócrates —comenzó—, y también vosotros todos que afirmáis desear que este joven se convierta en sabio, ¿bromeáis al decir eso o, en verdad, lo deseáis y habláis seriamente?

Me di cuenta entonces que, evidentemente, ellos habían supuesto que nosotros estábamos jugando cuando al principio les pedimos que discurrieran con el joven, y que, por eso mismo, ellos también habían jugado y no habían hablado seriamente; y convencido de ello, insistí con toda c
vehemencia en que hablábamos realmente en serio.

Dijo entonces Dionisodoro:

—Medita bien, Sócrates, no sea que tengas que negar más adelante lo que ahora dices.

—Lo he meditado —repuse— y no me ha de suceder que llegue a negarlo.

—Y bien —dijo—, ¿insistís en querer que se convierta en sabio?

—Por supuesto.

—Y en este momento —preguntó—, ¿Clinias es sabio o no?

—Por lo menos él dice que no lo es aún, y no es petulante.

—Y vosotros —dijo—, ¿queréis que se convierta en al- d
guien que sabe, que no sea más ignorante?

Admitimos que sí.

—Por tanto, queréis que se convierta en lo que no es, y que lo que ahora es no lo sea más.

Al escuchar esas palabras quedé desconcertado, y mientras no salía yo de mi turbación, arremetió él diciendo:

—Pero si queréis que no sea más lo que es ahora, ¿qué otra cosa queréis sino, aparentemente, su muerte? ¡Por cierto que son notables amigos y enamorados éstos que más que nada desean la muerte del ser querido[52]!

---

52 La falacia consiste, por un lado, en que se pasa de «no ser algo particular» (ignorante) a «no ser en forma absoluta», es decir, confusión

e Al oír esto, se indignó Ctesipo por su amado y exclamó:

—Extranjero de Turios, si decirlo no fuera más bien una grosería, te replicaría: «¡ojalá que te sucediera a ti!», ya que se te ha ocurrido proferir de mí y los demás semejante mentira —que yo querría que él estuviese muerto— y cuyo solo enunciado, creo, es por cierto una impiedad.

—Pero, ¿cómo?, Ctesipo —intervino Eutidemo—, ¿crees acaso que es posible mentir?

—¡Por Zeus que sí!, si no he perdido la cabeza —respondió.

—¿Diciendo la cosa de la que se habla, o no diciéndola?

284a —Diciéndola —contestó.

—Si uno la dice, ¿no dice ninguna otra de las cosas que son, sino precisamente aquella que dice?

—¿Y cómo podría si no?, repuso Ctesipo.

—Pero la que dice es también una de las cosas que son, distinta de las demás.

—Por supuesto.

—¿Y el que la dice, dice, pues, lo que es?

—¡Sí!

—Entonces el que dice lo que es y las cosas que son, dice la verdad; de manera que si Dionisodoro dice las cosas que son, está diciendo la verdad [53], y a ti no te está diciendo mentira alguna.

---

de lo relativo con lo absoluto (v. n. 32); por otro lado, en el cambio de significado del verbo «ser», que es usado como cópula junto a «ignorante» y, luego, en forma independiente con significado existencial.

[53] La falacia se apoya tanto en la ambigüedad de la expresión *légein ti*, que significa «decir de algo» como «decir algo», cuanto en *ta ónta*, que puede corresponder a «lo que es» y «a lo que es verdadero» (sus negaciones, respectivamente, a «lo que no es» y a «lo que es falso»). Proclo, en el *Comentario al «Crátilo» de Platón* (37, ed. Pasquali) resume bien la posición: «todo enunciado es verdadero, porque el que dice, dice algo *(légei ti)*; el que dice algo, dice lo que es *(to ón)*, y quien dice lo que es, dice verdad». Allí Proclo, como lo había hecho Aristóteles antes, atribuyen esta tesis a Antístenes; sin embargo, Platón la remonta al círculo de Protágoras. De todos modos, la argumentación se hace aquí más densa y técnica, y tiene, indudablemente, un fuerte contenido eleata.

De acuerdo —respondió Ctesipo—; pero sucede, b
Eutidemo, que quien ha dicho eso[54], no ha dicho las cosas que son.

Y Eutidemo:

Pero las cosas que no son —dijo— no existen, ¿no es cierto?

No existen.

Entonces, ¿las cosas que no son, no existen en ninguna parte?

—En ninguna parte,

—¿Y es posible, respecto de esas cosas que no son, que alguien realice alguna acción, de modo tal que ellos que están allí o un individuo cualquiera puedan producir esas cosas que no existen en ninguna parte?

—Me parece que no, arguyó Ctesipo.

—Y bien, cuando los oradores dicen algo frente al público, ¿acaso no realizan una acción?

—La realizan —contestó él.

—¿Y si la realizan, entonces producen? c

—Claro.

—¿De modo que «decir» es «realizar» y también «producir»?

Admitió que sí.

—Por lo tanto —agregó—, nadie dice las cosas que no son; diciéndolas, produciría ya algo, y tú has reconocido que es imposible que alguien sea capaz de producir lo que no es; de manera que, según tu misma afirmación, nadie puede decir una mentira, y si es cierto que Dionisodoro dice algo, dice la verdad y dice cosas que son.

—¡Por Zeus que sí!, Eutidemo —contestó Ctesipo—, pero ocurre que él, de algún modo, dice las cosas que son, pero no las dice, sin embargo, tal como efectivamente son.

—¿Qué estás diciendo, Ctesipo?, intervino Dionisodoro, ¿hay acaso quienes dicen las cosas tal como efectiva- d
mente son?

[54] Lo que afirmó Dionisodoro en 283d5-6.

—Claro que los hay —repuso—: las personas de bien y que dicen la verdad.

—Escúchame —agregó—, ¿no es cierto que las cosas buenas son efectivamente un bien y las malas, un mal?

Aceptó.

—Y tú admites que los hombres de bien dicen las cosas tal como efectivamente son?

—Lo admito.

—Entonces las personas de bien, Ctesipo —añadió—, dicen mal[55] las cosas malas, si las dicen tal como efectivamente son.

—¡Sí, por Zeus!, así es precisamente —replicó—, por lo menos cuando se refieren a gente mala; y tú, si deseas hacerme caso, procura no ser uno de estos últimos, si no
e quieres que las personas de bien hablen mal de ti, pues ciertamente las personas de bien hablan mal de los malvados.

—Y también —agregó Eutidemo— hablan en grande de los grandes y calurosamente de los acalorados, ¿no?

—¡Ya lo creo! —apuntó Ctesipo— ...y fríamente por lo menos en el caso de los frígidos, así como frío[56] consideran su discurrir.

—¡Pero tú me estás ofendiendo, Ctesipo!, exclamó Dionisodoro. ¡Me estás ofendiendo!

—¡Por Zeus!, Dionisodoro, que yo precisamente no —dijo—, porque te estimo; pero te aconsejo, como camarada, e intento persuadirte, que jamás digas tan groseramente en mi presencia que quiero la muerte de aquellos que más aprecio.

---

[55] La expresión griega puede significar tanto «decir o hablar incorrectamente» (así la entiende Dionisodoro), como «decir o hablar mal de» (así la entiende Ctesipo).

[56] «Insípido». El término griego—que se opone al que acaba de emplear Eutidemo—, es intencionadamente injurioso.

Como me parecieron bastante irritados el uno con el 285a otro, comencé yo a bromear con Ctesipo y le dije:

—Creo, Ctesipo, que tendríamos que aceptar lo que nos dicen los extranjeros, ya que nos lo ofrecen de buen grado, y no seguir discutiendo por una palabra. Si, en efecto, conocen el modo de hacer morir así a los hombres, de manera tal que de malvados e insensatos los vuelven buenos y sensatos, sea que hayan descubierto ellos mismos o aprendido de algún otro esta suerte de destrucción y b muerte que hace que destruido quien sea malvado reaparezca transformado en bueno; si, pues, conocen el modo de hacer esto —y es evidente que lo conocen, ya que reivindicaban para sí el arte, recientemente descubierta, de hacer buenos a los malvados—, concedámosles entonces lo que piden: destrúyannos al muchacho, con tal de que lo vuelvan sensato, y a todos nosotros, también, con él. Y si tenéis miedo vosotros, que sois jóvenes, hágase la c prueba conmigo, cual si fuese un cario [57], pues yo, que además soy mayor, estoy dispuesto a correr el riesgo y me pongo en manos de Dionisodoro que está aquí presente, como lo haría con la famosa Medea de Cólquida [58]:

---

[57] Expresión proverbial. Entre los carios se recolectaron tantos mercenarios y esclavos, que sus vidas eran poco estimadas. Cf. vol. I, pág. 463, n. 8.

[58] Cólquida es la región del extremo este del mar Negro, al sur de los montes caucásicos, de donde era originaria Medea. Según la leyenda, al regresar Medea a Yolco —ciudad de la Magnesia tesalia—, después de devolver la juventud a Esón, el padre de su esposo Jasón, convirtiéndolo en un mancebo floreciente, mediante sus artilugios de cocción con hierbas mágicas, «fue al palacio de Pelias y persuadió a las hijas que despedazaran y cocieran a su padre, prometiéndoles volverlo a la juventud con sus brebajes» (APOLODORO, I 9, 27). Pero Medea, vengativamente, no empleó en esa ocasión sus artificios mágicos y Pelias no volvió a la vida. La ironía al establecer la vinculación con Dionisodoro es manifiesta: se pone Sócrates en sus manos, pero ¿querrá o sabrá Dionisodoro, después, cumplir los ritos metamorfoseadores? Dos obras perdidas, una de Sófocles *(Envenenadores)* y otra de Eurípides *(Pelíades)* se ocupaban del tema.

que me mate, y, si quiere, que me haga cocer, o que en fin, haga de mí, si gusta, lo que desee: pero que me transforme en bueno.

Y Ctesipo agregó:

—También yo, Sócrates, estoy dispuesto a ponerme en manos de los extranjeros, incluso si quieren despellejar-
d me más aún de lo que están haciendo ahora, con tal de que mi piel no termine sirviendo para un odre, como la de Marsias[59], sino para la virtud. Sin embargo, este Dionisodoro cree que estoy ensañado con él; pero no lo estoy, y únicamente le contradigo aquello que no me parece acertado con respecto a mí. Así, pues, mi querido Dionisodoro —dijo—, no llames ofender a lo que es contradecir, porque ofender es otra cosa bien diferente.

Dionisodoro contestó:

—¡Has hablado, Ctesipo, como si existiera el contradecir!

e —¡Y por supuesto!, dijo. ¡Ya lo creo! ¿O acaso tú, Dionisodoro, piensas que no existe el contradecir[60]?

—No eres tú, en todo caso —replicó—, quien podría demostrar que alguna vez has escuchado a dos hombres contradiciéndose recíprocamente.

—Es cierto —dijo—, pero en cambio ahora mismo escucho a Ctesipo que te está contradiciendo, Dionisodoro[61].

—¿Y te atreverías a dar razón de ello?

—Por cierto —contestó—.

—Pues bien —dijo—, ¿hay enunciados para referirnos a cada una de las cosas que son?

---

[59] Sileno, frigio que se atrevió a desafiar a Apolo en música. Vencido por éste, Apolo colgó a Marsias de un alto pino y lo hizo perecer despellejándolo. Cuenta Heródoto (VII 26) que en Celene —ciudad frigia— se veía colgada en forma de odre la piel de Marsias.

[60] Aristóteles (*Metafísica* 1024b32 y *Tópicos* 104b20) atribuye a Antístenes la tesis de que «no es posible contradecir».

[61] En la lectura sigo parte de la conjetura de Badham y lo sugerido por Wilamowitz-Möllendorff (v. en Introducción, «Nota sobre el texto»).

—Claro.

—¿Para decir de cada una que es o que no es?

—Para decir que es.

—Si recuerdas, Ctesipo —agregó—, hace un instante 286a
demostramos que nadie dice algo que no es; en efecto, quedó bien claro que nadie puede expresar con palabras lo que no es.

—¿Y qué hay con ello?, dijo Ctesipo. ¿Vamos por eso a contradecirnos menos tú y yo?

—¿Nos contradiríamos —arguyó— diciendo los dos el enunciado de la misma cosa?, ¿o, más bien, en ese caso, no estaríamos diciendo lo mismo?

Aceptó.

—Pero cuando ni el uno ni el otro —añadió— dice el b
enunciado propio de la cosa, ¿podríamos contradecirnos? ¿No sucede que ninguno de los dos ha hecho siquiera la mínima mención de la cosa?

Admitió también esto.

—Pero entonces, ¿nos contradecimos cuando yo digo el enunciado propio de la cosa y tú dices otro enunciado de otra cosa? ¿No sucede, entonces, que yo digo la cosa y tú, en cambio, no dices absolutamente nada? ¿Y el que no lo dice, cómo podría contradecir al que lo hace[62]?

Ctesipo quedó mudo. Yo, sorprendido por la argumentación, exclamé:

—¿Qué quieres decir, Dionisodoro? Ciertamente..., pero, ¡vaya!, este argumento que ya he oído tantas veces y c
a tantas personas no deja nunca de asombrarme. Los se-

---

[62] Platón nunca menciona a Antístenes (excepto en la circunstancial enumeración de los presentes a la muerte de Sócrates, en *Fedón* 59b5). Sin embargo, el lenguaje más preciso y técnico que emplea en estas líneas, como los tres casos con que ejemplifica la imposibilidad del contradecir, coinciden exactamente con los testimonios que Alejandro de Afrodisia nos transmite sobre Antístenes y su tesis al comentar a Aristóteles. (Véase A. J. Festugière, «Antisthenica», *Revue des sciences philos. et théol.* 21 [1932], 345-376, reproducido ahora en *Études de philosophie grecque* [París, 1971, págs. 283-314) del mismo autor.)

guidores de Protágoras lo utilizaban frecuentemente y aun lo hacían otros más antiguos que ellos. A mí, en particular, siempre me resulta sorprendente, porque no sólo refuta a todos los demás argumentos, sino que también se refuta a sí mismo [63]. Pienso que de ti, mejor que de nadie, podré saber la verdad. En resumen, ¿es imposible —porque a ello va enderezado el argumento, ¿no?— decir lo falso?, pues cuando se habla, ¿se dice verdad o no se habla?

Aceptó.

d —Si es imposible decir lo falso, ¿es, en cambio, posible pensarlo?

—Tampoco es posible —dijo.

—Entonces —agregué—, ¿no hay de ningún modo opinión falsa?

—No —contestó.

—Ni ignorancia ni hombres ignorantes. ¿O qué habría de ser la ignorancia —si existiese—, sino precisamente eso: engañarse sobre las cosas?

—Seguro —dijo.

—Pero eso no es posible —insistí.

—No —dijo.

—Pero, Dionisodoro, tú hablas por hablar, por el placer de una paradoja, ¿o en verdad crees que no hay ningún hombre ignorante?

e —¡Y bien, refútame!, contestó.

—Pero, ¿cómo puede ser posible la refutación, según lo que sostienes, si ninguno se engaña?

—No es posible —interrumpió Eutidemo.

—Ni pedía ahora yo una refutación —dijo Dionisodoro.

---

[63] La doctrina del *homo mensura* de Protágoras también se refuta a sí misma, como lo demuestra Platón en *Teeteto* 171a-c. Cuenta Diógenes Laercio (III 35) que «deseando Antístenes leer en público uno de sus escritos, invitó a Platón a intervenir. Al preguntarle éste sobre qué iba a leer, Antístenes le contestó que sobre la imposibilidad de la contradicción. Platón preguntó: '¿Cómo puedes escribir sobre eso?', mostrándole que el argumento era contradictorio».

—¿Y quién podría pedir lo que no es? ¿Tú podrías?

—Ah..., Eutidemo[64] —dije—, estas sutilezas, aunque estén bien presentadas, yo ya no las comprendo en forma adecuada, sino que las capto, así, burdamente. Y ahora tal vez haré una pregunta demasiado vulgar, pero tú perdóname. Dime: si no es posible engañarse, ni pensar lo fal- 287a so, ni ser ignorante, ¿tampoco existe la posibilidad de equivocarse cuando se hace algo? Al realizar una acción no es posible equivocarse en lo que se hace. ¿No habéis dicho eso vosotros?

—Por supuesto —dijo.

—Y he aquí, entonces —agregué—, mi pregunta vulgar: si no nos equivocamos ni al actuar, ni al hablar ni al pensar, vosotros dos, ¡por Zeus!, si así son las cosas, ¿qué nos habéis venido a enseñar? ¿No afirmabais hace poco[65] que erais capaces de enseñar la virtud mejor que nadie al que quisiera aprenderla?

—Pero Sócrates —intervino Dionisodoro tomando la b palabra—, ¿chocheas[66] tú hasta el punto de recordar ahora lo que dijimos al comienzo —y tal vez si he dicho algo el año pasado[67] ahora lo recordarías—, y, en cambio, no sabes qué hacer con los argumentos que usamos en este momento?

—Porque esos argumentos son muy difíciles —dije—, y es natural que así sean: ¡proceden de hombres doctos! Tanto es así, además, que resulta dificilísimo sacar algún provecho de lo último que has dicho. ¿Qué quieres decir, Dionisodoro, con la expresión «no saber qué hacer»? Es c evidente que dices que no puedo refutarlos, ¿no es cier-

---

[64] En ésta y en las líneas anteriores, he seguido el texto establecido por E. des Places («Euthydème, 286e5-8», *Mélanges Émile Boisacq*. Bruselas, 1937, págs. 313-316) que responde más fielmente a la tradición manuscrita.

[65] Cf. 273d8-9.

[66] «Eres un Cronos» dice el texto. Era una expresión proverbial para indicar algo perteneciente a una época ya pasada.

[67] Cf. 272b10 y 273e4-5.

to? Porque dime: ¿qué otra cosa puede significar la expresión «no sé qué hacer con estos argumentos»?

—De lo que tú dices, sin embargo, no sería difícil sacar provecho —respondió—. Así que, contéstame [68].

—Primero tú, Dionisodoro —repliqué.

—¿No quieres contestar?, dijo.

—Pero, ¿acaso es justo?

—¡Claro que sí!, insistió.

—¿Y por qué razón?, pregunté. Evidentemente, ¿no por otra que ésta: que has llegado aquí, con nosotros, ahora, como gran experto en la discusión y conoces cuándo se

d debe contestar y cuándo no? ¿Y en este momento no has de dar la mínima respuesta, porque sabes que no se debe?

—Pierdes el tiempo en charlatanerías —afirmó—, en vez de contestarme. Hazme el favor, querido, obedece y contéstame: a fin de cuentas estás de acuerdo en que soy un entendido.

—Y bien, debo obedecerte... —respondí—; es necesario que lo haga, al parecer, ya que tú ordenas. Pregunta, pues.

—¿Es por el hecho de que poseen un alma por lo que los seres dotados de comprensión comprenden, o también comprenden los que no tienen alma?

—Sólo los que tienen alma.

—¿Sabes tú de alguna expresión que tenga alma?

—¡Por Zeus! De ninguna.

e —¿Y entonces por qué hace un instante me preguntabas por la comprensión de mi expresión?

—¿Y qué otra cosa quieres que haya hecho —respondí—, sino equivocarme por imbecilidad? ¿O, tal vez, no me equivoqué y dije bien al afirmar que las expresio-

---

[68] Dionisodoro no quiere continuar la comprometedora discusión sobre «no saber qué hacer», que equivale a «no poder refutar» y busca desplazar sobre el término *noéin*, que puede corresponder tanto a «significar», «tener sentido» (así la empleará Sócrates), como a «comprender», «concebir» (así la usará Dionisodoro).

nes tienen significado? ¿Qué dices? ¿Me he equivocado o no? Si no me he equivocado, ni siquiera tú, con todo tu saber, podrás refutarme, ni sabrás tampoco qué hacer con mi argumentación; si, en cambio, me he equivocado, entonces tú no te expresas bien, ya que sostienes que es imposible equivocarse. Y esto no lo digo con respecto de lo 288a
que afirmaste hace un año... En fin, Dionisodoro y Eutidemo —añadí—, parece que este razonamiento nuestro no avanza, y, más aún, corre el riesgo, como en el viejo caso anterior [69] de caerse él mismo después de haber derribado al contrincante, y para que ello no suceda, ni vuestro arte —que por añadidura es tan asombroso por la precisión en las palabras— ha sido capaz de encontrar un medio.

Intervino Ctesipo:

—¡Asombrosas, sí, son las cosas que decís, hombres de Turios o de Quíos, o de donde y como os plazca ser llama- b
dos! Por cierto, no os preocupa para nada el divagar.

Temí yo que volviéramos a las ofensas e intenté nuevamente calmar a Ctesipo, diciéndole:

—Ctesipo, lo que poco antes decía a Clinias [70], te lo repito ahora a ti: no conoces que el saber de estos extranjeros es algo asombroso. Pero ellos no han querido darnos una demostración en serio, sino que imitando a Proteo, el sofista egipcio, buscan seducirnos con encantamientos [71]. Mas imitemos nosotros a Menelao [72] y no c
dejemos ir a estos hombres hasta que nos hayan revelado aquello de lo que en serio se ocupan. Estoy conven-

---

[69] Cf. 286c3-4.

[70] Cf. 277d4 ss.

[71] Proteo era una divinidad marina, conocedora del porvenir, pero que se resistía a comunicar su saber a los hombres, transfigurándose en león, dragón, pantera, jabalí, etc.

[72] Menelao logra interrogar a Proteo (v. *Odisea* IV 465 ss.).

cido de que nos van a hacer ver en ellos algo realmente espléndido, una vez que empiecen a tomarse la cosa en serio. Roguémosles, pues, incitémosles y supliquémosles para que se nos revelen. Y me parece que yo, por mi parte, he de ser, otra vez, quien ha de abrir el camino, mostrándoles con el ejemplo cómo los incito a que se nos revelen. Retomaré el tema donde lo había dejado [73] e inten-
d taré exponer lo mejor posible todo el resto, para ver si logro provocarlos y que, piadosos y compasivos de mi esfuerzo y mi seriedad, también ellos emprendan las cosas seriamente.

—Y tú, Clinias —dije—, recuérdame dónde lo habíamos dejado. Me parece que más o menos en este punto: habíamos, finalmente, aceptado que era necesario filosofar, ¿no es cierto?

—Sí —contestó.

—Y la filosofía era adquisición de conocimiento, ¿no es así?, agregué.

—Sí —dijo.

—¿Cuál será entonces el conocimiento que haríamos
e bien en adquirir? ¿No es simple la respuesta? ¿Aquel que nos servirá?

—¡Por supuesto!, dijo.

—¿Y nos serviría de algo si supiésemos reconocer, yendo y viniendo, en qué lugar de la tierra está sepultada la más grande cantidad de oro?

—Tal vez —contestó.

—Pero antes —dije—, habíamos demostrado acabadamente que ningún beneficio resulta de poseer todo el oro del mundo, aun si lo tuviéramos sin fatiga y sin excavar la tierra; y si hasta supiésemos transformar las piedras
289*a* en oro, tampoco de nada serviría semejante conocimiento. Pues si no sabemos hacer uso del oro, quedó claro que

---

[73] Cf. 282e6.

ninguna utilidad podremos obtener de él. ¿O no te acuerdas?, dije.

—Me acuerdo muy bien —respondió.

—Y ninguno de los otros conocimientos parece tener utilidad alguna, ni el crematístico, ni el del médico, ni, en suma, ningún otro que sepa, sí, producir algo, pero no usar, en cambio, lo que produce. ¿No es así?

Estuvo de acuerdo.

—Ni si hubiera un conocimiento tal que hiciera a los hombres inmortales, pero que no supiera después hacer b uso de esa inmortalidad, tampoco de él resultaría utilidad alguna, si debemos atenernos por lo menos a las conclusiones que antes habíamos establecido.

Estuvimos de acuerdo en todo esto.

—Necesitamos, por tanto, mi querido jovencito, —dije—, un conocimiento en el que estén reunidos, a la vez, tanto el producir como el saber usar eso que se produce.

—Evidentemente —dijo.

—Sin embargo —agregué—, aun cuando fuésemos hábiles fabricantes de liras, estaríamos muy lejos de ser poseedores de ese conocimiento que dijimos. Aquí, en efec- c to, aun siendo el mismo el objeto, diferente es, por un lado, el arte que produce y diferente, por el otro, aquel que hace uso; difieren mucho entre sí, en efecto, el arte del que fabrica las liras y el del que las toca, ¿no es cierto?

Admitió que sí.

—Tampoco, evidentemente, es el arte de producir flautas el que necesitamos: estaríamos en el mismo caso que el anterior.

Asintió.

—Pero, ¡por los dioses!, exclamé, si aprendiésemos el arte de hacer discursos, ¿no sería acaso ése el que tendríamos que adquirir para ser felices?

—Yo creo que no —contestó Clinias.

—¿De qué prueba te vales?, pregunté. d

—Yo veo —dijo— que algunos autores de discursos no saben hacer uso de los propios discursos que ellos mismos preparan, al igual que los fabricantes de liras no saben hacer uso de ellas; y también sucede aquí que otros, en cambio, son capaces de hacer uso de los discursos que aquéllos hicieron, pero son incapaces de escribirlos. Es evidente, pues, que, asimismo, con respecto de los discursos, una cosa es el arte que produce y otra, diferente, el que hace uso.

—Me parece —dije— que nos das una prueba satisfac-
toria de que no es justamente este arte de componer dis-
cursos aquél cuya posesión podría a uno hacer feliz. Y,
sin embargo, yo creía que en él, con toda probabilidad,
e tenía que habérsenos revelado ese conocimiento que ha-
ce tiempo andamos buscando, porque, en efecto, estos
hombres, los que hacen discursos, cuando me encuentro
con ellos, Clinias, me resultan extraordinariamente sabios
y su arte maravilloso y sublime. Por lo demás, no hay de
qué asombrarse: semejante arte es, si bien pequeño, sólo
una parte del arte de los encantamientos, aunque inferior
290a a él. El de los encantamientos, en efecto, consiste en en-
cantar serpientes [74], tarántulas, escorpiones y otras bes-
tias y en curar enfermedades, mientras que éste persigue
el encantamiento y persuasión de los miembros de un ju-
rado, una asamblea o cualquier otro tipo de gente re-
unida [75]. ¿O te parece a ti de otro modo?, dije.

—¡No!, exclamó, me parece que es como tú dices.

—Y entonces —proseguí—, ¿a dónde nos hemos de dirigir? ¿A qué otro arte?

—Yo no sé dónde —dijo.

Yo creo, en cambio, que lo he encontrado —dije.

—¿Cuál es?, preguntó Clinias.

---

[74] Los griegos conocían a los encantadores de serpientes (cf. *República* 358b3).

[75] Cf. *Protágoras* 315a8-9, para la vinculación del arte de componer discursos con el de los encantamientos.

—La estrategia —respondí—; me parece que es, más que ningún otro, aquel que si uno lo posee es feliz. b

—A mí no me parece.

—¿Por qué?, le pregunté.

—Porque ése es, en realidad, un arte de cazar hombres.

—¿Y qué?, dije.

—Ninguna de las artes relativa a la caza —respondió— va más allá de cazar o capturar [76], y una vez que la gente ha capturado lo que era objeto de su caza, no sabe qué uso hacer de él. Tanto es así que los cazadores y pescadores entregan sus presas a los cocineros, y, a su vez, los geómetras, astrónomos y maestros de cálculo —pues también c ellos son cazadores, ya que, en efecto, no producen sus figuras, sino que se limitan a encontrar las que existen—, como tampoco saben qué uso hacer de ellas, sino sólo cazarlas, entregan lo que han hallado a los dialécticos [77] para que lo utilicen. Por lo menos, así proceden quienes, de entre estos últimos, no han perdido por completo la cabeza.

—¡Muy bien, mi queridísimo e inteligentísimo Clinias!, exclamé. ¿Y es realmente así la cosa?

—¡Por supuesto! Y lo mismo vale con los estrategas —dijo—, que, cuando han tomado una ciudad o un ejército, los confían a los hombres de estado —ya que ellos, por d sí, no saben qué uso hacer de lo que han capturado—, así como los cazadores de codornices entregan las presas a los que se dedican a su cría [78]. De modo pues —continuó—, que si necesitamos un arte que sepa también ha-

[76] Es decir, no produce el objeto, que era uno de los requisitos del conocimiento buscado (cf. 289b5-6).

[77] No designa aquí, como en *Menón* (75d) al que sabe conducir hábilmente una discusión, sino que tiene el significado platónico fuerte de filósofo, el que es capaz de aprehender los principios (cf. *República* 533b y ss.).

[78] La cría de codornices para someterlas a competencias entre ellas se hobia vuelto entonces, en Atenas, casi una verdadera manía (cf. *Leyes* 789b-c y *Alcibíades I* 120a).

cer uso del objeto que ha adquirido, por haberlo producido o por haberlo cazado, y si sólo un arte tal nos hará dichosos, entonces el que buscamos —concluyó— no será el arte del estratego, sino otro.

e CRIT. — ¿Qué estás diciendo, Sócrates? ¿Ese joven habló así?

SÓC. — ¿No lo crees, Critón?

CRIT. — ¡Por Zeus que no! Pues en mi opinión, si verdaderamente pronunció esas palabras, no tiene él necesidad para su educación ni de Eutidemo ni de ningún otro.

SÓC. — Entonces..., ¿habrá sido, ¡por Zeus!, Ctesipo el que las dijo y yo no me acuerdo bien?

291a CRIT. — ¡Pero de qué Ctesipo me hablas!

SÓC. — Por lo menos estoy seguro de esto: ni Eutidemo ni Dionisodoro dijeron esas palabras. ¿Habrá sido, mi bienaventurado Critón, algún ser superior [79], allí presente, quien las pronunció? Porque, en efecto, yo las escuché..., estoy seguro.

CRIT. — Sí, ¡por Zeus!, Sócrates, creo que pudo haber sido alguno de los seres superiores... ¡y muy superior! Ahora bien, después de eso, ¿continuasteis en la búsqueda? ¿Encontrasteis el arte que buscabais o no lo encontrasteis?

b SÓC. — ¿Y dónde encontrarlo..., querido? Éramos más bien ridículos: como los chiquillos persiguiendo alondras. Creíamos a cada momento estar a punto de aferrar uno de esos conocimientos y siempre, sin embargo, se nos escabullía. ¿Para qué repetirte las muchas cosas que se dijeron? Arribamos, por último, al arte regio [80] y examinándolo a fondo, para ver si era aquel que produce la felicidad, he aquí que, como si hubiésemos caído en un laberinto, creyendo que habíamos alcanzado su fin, nos hallamos, en cambio, después de haber dado una vuelta para no llevárnoslo por delante, con que estábamos de nuevo

[79] Alguna divinidad o daimon. Cf. *Sofista* 216b4.

[80] Cf. *Político* 259b1 ss.

en el punto de partida de nuestra indagación y en las mismas condiciones que al principio de nuestra búsqueda. c

CRIT. — ¿Cómo os sucedió eso, Sócrates?

SÓC. — Te lo explicaré. Creímos que la política y el arte regio[61] eran lo mismo.

CRIT. — ¿Y entonces?

SÓC. — Creímos que tanto el arte del estratego como los otros entregaban a ése el manejo de los productos, de los cuales ellos mismos son los artesanos, como si fuese el único que sabe utilizarlos. De modo que nos parecía claro que era ése el que buscábamos, el que es causa del bienestar del Estado, y que, precisamente, él solo, al decir del yambo de Esquilo[62], está sentado «en la popa de la d
ciudad», gobernándolo todo y dirigiéndolo todo para que todo sea útil.

CRIT. — ¿Y no os pareció bien, Sócrates?

SÓC. — Lo juzgarás tú mismo, Critón, si quieres escuchar lo que nos sucedió a continuación. Comenzamos de nuevo nuestro examen más o menos así: «Y bien, este arte regio, que todo lo dirige, ¿nos produce algún resultado, o no?» «Sin duda —nos dijimos el uno al otro—.» ¿No e
responderías eso también tú, Critón?

CRIT. — Sí.

SÓC. — ¿Y cuál dirías que es su resultado? Por ejemplo, si yo te preguntase qué resultado produce la medicina, al dirigir todas las cosas que dependen de ella, ¿no me contestarías que es la salud?

CRIT. — Sí.

SÓC. — Y a propósito de tu arte, la agricultura[63], que dirige todo lo que le concierne, ¿qué resultado produce?
¿No me vas a decir que produce el alimento que surge de 292a
la tierra?

---

[61] Posible alusión a Protágoras. Cf. *Protágoras* 318c5 ss.

[62] *Los siete contra Tebas*, vv. 2 y 760-1.

[63] Se desprende, pues, que Critón poseía o, por lo menos, trabajaba campos. Más adelante se habla de sus negocios (304c).

CRIT. — ¡Claro que sí!

SÓC. — ¡Ah...! Entonces el arte regio, que dirige todo lo que le concierne, ¿qué produce...? Tal vez no te es fácil responder.

CRIT. — ¡Por Zeus!, que no, Sócrates.

SÓC. — Y tampoco lo era para nosotros, Critón. Pero por lo menos esto tú lo sabes: si es el que buscamos, necesariamente tiene que ser algo útil.

CRIT. — Por supuesto.

SÓC. — ¿Y debe, por lo tanto, ofrecernos algún bien?

CRIT. — Necesariamente, Sócrates.

b SÓC. — Un bien que, según convinimos Clinias y yo hace poco, no puede ser otra cosa que un cierto conocimiento.

CRIT. — Así habéis dicho.

SÓC. — Por lo tanto, esos otros resultados, que se podría decir propios de la política —y que serían muchos, como, por ejemplo, lograr que los ciudadanos fuesen ricos, libres y pacíficos—, todos ellos, digo, ya se ha mostrado que no son ni buenos ni malos; en cambio, era menester que este arte hiciese sabios a los ciudadanos y partícipes del conocimiento, si en efecto quería conver-
c tirse en el único arte que, siendo útil, brindase además felicidad.

CRIT. — Eso es. Por lo menos así habíais quedado de acuerdo, según lo que nos ha referido.

SÓC. — ¿Pero hace en verdad el arte regio sabios y buenos a los hombres?

CRIT. — ¿Y por qué no, Sócrates?

SÓC. — ¿Pero a todos los hace buenos, y en todo...? ¿Y ese arte enseña cualquier tipo de conocimiento, el del zapatero, el del carpintero y todos los demás?

CRIT. — No creo, Sócrates.

d SÓC. — Entonces, ¿qué conocimiento nos da? ¿Qué uso haremos de él? No debe producir ninguno de los resultados que no son ni malos ni buenos, ni debe suministrar

ningún conocimiento que no sea otro que el propio. ¿Seremos capaces de decir, en fin, cuál es y qué uso podemos hacer de él? ¿Quieres que digamos, Critón, que es aquel con el que hacemos buenos a los demás?

CRIT. — De acuerdo.

SÓC. — ¿Pero con respecto a qué serán buenos para nosotros? ¿Con respecto a qué serán útiles para nosotros? ¿O tendremos que decir todavía que hará buenos a otros, y estos otros, a su vez, a otros [84]? En suma, con respecto e
a qué han de ser buenos, no lo vemos por ningún lado, desde el momento que hemos desacreditado los que se suelen decir que son los resultados de la política. No nos cabe sino repetir literalmente el proverbio «Corinto, hijo de Zeus» [85], y, como decía, estamos tan lejos como al principio, o más aún, de saber cuál es ese conocimiento que podrá brindarnos la felicidad.

CRIT. — ¡Por Zeus!, Sócrates, parece que os habíais metido en un bonito atolladero.

SÓC. — Así es, Critón, y hasta yo mismo, cuando me vi 293a
atrapado en semejante atolladero, pedí a gritos la ayuda de los extranjeros, invocándolos como si fueran Dioscuros [86], para que nos salvaran, a mí y a mi joven compañero, de esa tercera oleada del argumento, y se esforzaran por todos los medios en demostrarnos seriamente cuál es ese conocimiento con cuya posesión podíamos transcurrir bien el resto de la vida.

CRIT. — ¿Y...? ¿Os lo quiso demostrar Eutidemo?

SÓC. — ¿Y cómo no? Comenzó, además, mi amigo, con aire de hombre muy superior a hablar así:

---

[84] Cual si fuese una transmisión de bondad de los unos a los otros como resultado de la política.

[85] Dicho que se aplicaba a todo tipo de vana repetición. Un escolio al diálogo (G. CH. GREENE, *Scholia Platonica*, Amer. Philol. Assoc., 1938, pág. 123) explica su origen en la incansable reiteración de la frase por parte de cierto embajador de Corinto enviado a Megara.

[86] Los Dioscuros, Cástor y Pólux, eran divinidades protectoras invocadas, particularmente, por los marinos en momentos de peligro.

b —¡Oh Sócrates!, este conocimiento acerca del cual hace un buen rato que andáis en dificultades —dijo—, ¿debo enseñártelo o bien demostrarte que ya lo posees?

—¡Dichoso de ti, Eutidemo!, exclamé. ¿Eres capaz de ello?

—¡Por supuesto!, contestó.

—Entonces, demuéstrame, ¡por Zeus!, que ya lo poseo. Para un hombre de mi edad, eso es mucho más fácil que aprenderlo.

—Veamos, pues —dijo—; contéstame: ¿hay algo que conoces?

—Por cierto —dije—, muchas cosas, aunque de poca monta.

—Es suficiente —dijo—. ¿Crees que es posible que una
c cosa que es no sea aquello que es?

—No, ¡por Zeus!

—Entonces —agregó—, ¿tú conoces algo?

—Sí.

—Y si conoces algo, ¿eres alguien que conoce[47]?

—Por cierto —dije—, conozco precisamente eso.

—No importa. Pero, ¿no es inevitable concluir que tú conoces todo, si eres un conocedor?

—¡Por Zeus!, no —dije yo—, pues hay muchas cosas que yo no conozco.

—Entonces, si hay algo que tú no conoces, tú no eres un conocedor.

—No lo soy de esa cosa en particular, querido —le contesté.

—¿Y es por eso menos cierto —dijo— que tú no eres un conocedor? Hace un instante decías que eras un conocedor. Así sucede que tú mismo, por un lado, eres lo que

---

[47] La falacia que se prepara aquí está basada en el equívoco establecido por Eutidemo entre una noción relativa y otra absoluta: el desplazamiento significativo se da entre «conocer algo» y «alguien que conoce» o «conocedor» (entendiendo que conoce todo). Para el resto del argumento, véase n. 32.

eres y, por el otro, en cambio, no lo eres, y al mismo tiem-
po y con respecto a lo mismo [88]. d

—Admitámoslo, Eutidemo —respondí—, porque, como
reza el proverbio, «todo lo que tú digas está siempre bien
dicho» [89]. Pero, ¿cómo sé que poseo ese conocimiento que
buscamos? Puesto que es imposible que una misma cosa
sea y no sea, si conozco una cosa, las conozco todas —en
efecto, no podría al mismo tiempo ser alguien que cono-
ce y alguien que no conoce—; y puesto que las conozco
todas, poseo también ese conocimiento. ¿No es esto lo que
quieres decir, y no consiste en ello tu sagaz argumento?

—¡Pero tú mismo te estás evidentemente refutando, Só- e
crates!, dijo.

—¿Qué? ¿Acaso no estás tú también, Eutidemo, en la
misma situación?, agregué. Porque yo personalmente,
mientras me encuentre contigo y con este Dionisodoro,
mente dilecta [90], sea cual fuere la suerte que corra, no me
he de quejar de ella en absoluto. Pero, dime: ¿no es cierto
que vosotros algunas cosas las conocéis, y otras, no?

—De ninguna manera, Sócrates —dijo Dionisodoro.

—¿Qué queréis decir?, pregunté. ¿Entonces no cono-
céis nada?

—Al contrario —dijo.

—¿Entonces conocéis todas —agregué—, puesto que 294a
conocéis alguna?

—Todas —dijo—, y también tú, pues si conoces por lo
menos una, conoces todas.

—¡Oh Zeus!, dije. ¡Qué asombroso! ¡Qué maravilla he-
mos hallado! ¿Y también todos los otros hombres cono-
cen todo..., o no conocen nada?

---

[88] Es decir, al conocimiento. Adviértase que ésta es una formulación muy precisa del principio de no contradicción. (Compárese con *República* 436b8-437a9.)

[89] El núcleo del proverbio es *kalà pánta* «todas las cosas son hermosas».

[90] Expresión homérica (*Ilíada* VIII 281).

—Es claro que no puede ser —respondió— que conozcan algunas cosas y no conozcan otras, y que sean al mismo tiempo conocedores y no conocedores.

—¿Y entonces qué?, dije yo.

—Todos conocen todo —dijo—, con tal de que conozcan una sola cosa.

b —¡En el nombre de los dioses!, exclamé. Y me expreso así, Dionisodoro, porque es evidente que ya estáis procediendo seriamente, cosa que no sin dificultades he logrado que hicierais. Vosotros dos, ¿conocéis realmente todo...? Por ejemplo, el arte del carpintero y del zapatero?

—Por supuesto —contestó.

—¿Y sois capaces también de remendar los zapatos?

—Sí, ¡por Zeus!, y también de ponerles suelas.

—¿Y también sabéis cosas de esta índole, como cuántas son las estrellas y los granos de arena?

—Por supuesto —dijo—, ¿o crees que no habríamos contestado que sí?

Ctesipo tomó la palabra.

c —¡Por Zeus!, Dionisodoro —dijo—, dame alguna prueba de esto para que pueda persuadirme de que ambos, efectivamente, decís la verdad.

—¿Cuál te he de dar?, dijo.

—¿Sabes tú cuántos dientes tiene Eutidemo y sabe éste cuántos tienes tú [91]?

—¿No te basta —dijo— haber oído que nosotros conocemos todo?

—No me digas eso —contestó—, sino dad respuesta sólo a la pregunta y demostradnos ambos que decís la verdad. Si nos decís, pues, cada uno de vosotros cuántos dientes tiene el otro y evidenciáis, así, conocerlos —nosotros los comprobaremos luego contándolos—, entonces os creeremos también acerca de las demás cosas.

---

[91] Los dos sofistas eran viejos (cf. 272b9) y sus dientes, seguramente, no muy numerosos.

Pero, pensando que se estaban burlando de ellos, no d aceptaron someterse a la prueba [92], como tampoco dejaron de repetir, en ocasión de cada pregunta de Ctesipo, que ellos conocían todas las cosas. Ctesipo, en efecto, sin ningún tipo de reservas, terminó haciéndoles cualquier pregunta, aun las más indecorosas, para ver si las conocían. Y ellos, impertérritos, las enfrentaban [93], convencidos de su saber, como jabalíes que se lanzan a recibir el golpe, al punto que hasta yo mismo, Critón, me vi forzado por la incredulidad a preguntarle, finalmente, a Eutidemo si Dionisodoro sabía también danzar, y este último e me contestó: «por supuesto».

—Pero no ciertamente —dije— a saltar sobre las espadas ni a girar sobre una rueda [94], a tu edad. ¿No habrás ido tan lejos con tu saber?

—No hay nada que no conozca —respondió.

—Y —dije— ¿conocéis todo ahora o lo habéis conocido siempre?

—Siempre —me respondió.

—¿También cuando erais niños y recién nacidos conocíais todo?

Ambos dijeron que sí al mismo tiempo.

A nosotros, sin embargo, la cosa nos parecía increíble. 295a Eutidemo, entonces, dijo:

—¿No lo crees, Sócrates?

—No. Sólo que —agregué— parece que vosotros sois sabios.

—Si estás dispuesto a contestar mis preguntas —dijo—, me encargaré de demostrarte que también tú reconocerás en ti mismo este asombroso conocimiento.

---

[92] Siempre evitaban los extranjeros salir de un plano puramente verbal.

[93] Expresión homérica (*Ilíada* XIII 337).

[94] Para estos ejercicios de acrobacia, véase JENOFONTE, *Banquete* II 11 y VII 2-3.

—Nada me agradaría tanto —repuse— como verme refutado en esto. Porque si hasta ahora no me he dado cuenta de ser sabio, y tú me vas a demostrar que conozco todo, y que siempre he conocido, ¿qué mayor prodigio que éste podría encontrar yo en toda mi vida?

—Contéstame, pues —dijo.

b —Interrógame, que te responderé.

—Pues bien, Sócrates —dijo—, ¿eres tú conocedor de algo, o no?

—Sí.

—¿Y eso por lo cual eres un conocedor, es eso mismo por lo cual también conoces, o conoces por medio de otra cosa?

—Es eso mismo por lo cual soy un conocedor. Creo que te refieres al alma, ¿o no estás hablando de ella?

—¿No te da vergüenza, Sócrates?, exclamó. Siendo tú el interrogado, te atreves a preguntar.

—Es cierto —dije—, pero, ¿cómo debo hacer? Yo procederé tal como tú ordenes. Pero cuando no sé lo que preguntas, ¿me ordenas entonces que conteste igualmente sin que te pida explicación?

c —Si tú comprendes de algún modo lo que digo —afirmó.

—Sí —respondí.

—Y bien, contéstame entonces según lo que comprendes.

¿Cómo? —dije—. Si tú me preguntas pensando en una cosa y yo por mi parte comprendo otra y, después, te contesto según lo que comprendí, ¿te es suficiente que yo no te responda nada de la cuestión?

—A mí, sí —dijo—, pero a ti no, me parece.

—Yo, ¡por Zeus! —afirmé—, no contestaré si antes no he aclarado la pregunta.

—Es que tampoco contestarás nunca a lo que crees haber entendido, porque pierdes el tiempo en charlatanerías y eres más viejo de lo debido.

Me di cuenta entonces de que estaba fastidiado conmigo por las observaciones que hacía a sus preguntas, mientras que él quería atraparme envolviéndome en las redes de sus palabras. Y me acordé de Cono[95], que también se fastidiaba conmigo cuando yo me empecinaba, y después se ocupaba menos de mí, considerándome incapaz de aprender; y puesto que habia decidido frecuentar también las lecciones de este hombre, me pareció conveniente ceder, no fuera que, juzgándome un torpe, se negara a aceptarme. De modo, pues, que le dije: d

—Si te parece que hay que proceder así, Eutidemo, que así se proceda; tú sabes discutir mejor que yo, que soy un profano en este arte. Pregunta, pues, de nuevo, desde el comienzo. e

—Y tú contéstame, de nuevo, desde el comienzo —dijo. ¿Conoces lo que conoces por medio de algo, o no?

—Sí —dije—, por medio del alma.

—¡Otra vez éste me contesta más de lo que se le pregunta! ¡Yo no te pregunto por medio de qué cosa, sino si conoces por medio de algo! 296a

—Contesté más de lo que debía —dije—, por ignorancia. Discúlpame. Te responderé ahora con toda simplicidad, que conozco lo que conozco por medio de algo.

—¿Y —preguntó— siempre por medio de eso mismo o, a veces, por medio de eso y, a veces, por medio de otro?

—Siempre, cuando conozco[96] —dije—, es por medio de eso.

—¿Pero no terminarás nunca —exclamó— de hacer agregados?

—Temo que este «siempre» nos engañe.

—No a nosotros —repuso—; en todo caso, a ti. Vuelvo a preguntarte: ¿conoces siempre por medio de eso? b

---

[95] Cf. 272c2.

[96] Los «agregados» o precisiones que intercala Sócrates son, justamente, aquellos que hacen evidente la falacia.

—Siempre —dije—, ya que hay que quitar el «cuando»

—Conoces, entonces, siempre por medio de eso. Y si siempre conoces, ¿conoces algunas cosas por medio de eso por lo que conoces y otras por medio de otra cosa, o todas por medio de eso?

—Todas[97] por medio de eso —dije yo—, las que conozco.

—¡Ahí está —exclamó— otra vez el agregado!

—Está bien —afirmé—, quitaré «las que conozco».

—No hace falta que quites nada. No te estoy pidiendo
c ningún favor. Sólo contéstame esto: ¿serías capaz de conocer la totalidad, si no conocieses todas las cosas?

—Sería un portento —repuse.

Y él dijo:

—Agrega entonces ahora lo que quieras, pues ya has admitido que conoces la totalidad[98].

—Así parece —dije—, porque si el agregado «las que conozco» no tiene ningún valor, entonces yo conozco todas.

—Y también has admitido que conoces siempre por medio de eso por lo que conoces, sea «cuando conoces», sea de cualquier otra manera que te plazca, pues has admitido que conoces siempre y todo a la vez. Es, por tanto, evidente que también siendo niño conocías, y cuando na-
d ciste y cuando fuiste engendrado; y hasta antes de ser tú mismo generado, y de que lo fueran el cielo y la tierra, conocías todo, si es cierto que siempre conoces.

---

[97] El sofisma se basa en el significado de «todo» (= «todas las cosas», *pánta*). Sócrates aclara que por «todo» entiende *todo lo que conoce;* Eutidemo presupone, en cambio, *todo lo que es posible conocer.* Frente a los reparos de Sócrates, recurre a la fórmula «serías capaz de conocer la totalidad (ápanta)», para buscar el mismo equívoco.

[98] El sofisma se reduce a las siguientes proposiciones: no se puede conocer la totalidad (como un todo global) sin conocer todo (como pluralidad de partes). Sócrates, al contestar negativamente la pregunta anterior, admite conocer la totalidad y, por lo tanto, conoce también las partes, o sea, todo.

—Y, ¡por Zeus!, tú siempre —agregó—, conocerás, y conocerás la totalidad de las cosas, si así yo lo quiero [99].

—¡Ojalá lo quieras —respondí—, venerado Eutidemo!, si realmente dices la verdad. Pero no confío del todo en que seas capaz de ello, a menos que se una a tu querer el de tu hermano Dionisodoro, aquí presente; así tal vez e podrías... Pero, decidme los dos —agregué—: con respecto de otras cosas no sabría en efecto cómo disputar con vosotros —hombres de tan prodigioso saber—, para demostrar que no conozco todo, desde el momento que vosotros afirmáis que sí lo conozco; pero, cosas como éstas, Eutidemo, por ejemplo, que «los hombres buenos son injustos», ¿cómo puedo pretender yo conocerlas? Dime, por favor, ¿las conozco o no las conozco?

—Por cierto que las conoces —respondió.

—¿Conozco qué...?, exclamé.

—Que los buenos no son injustos.

—Desde luego, eso ya lo sé —dije—, y hace rato. Pero 297a no es lo que te pregunto, sino dónde aprendí yo que «los buenos *son* injustos».

—En ningún lado —intervino Dionisodoro.

—Entonces esto es algo que no sé —dije.

—¡Ten cuidado —dijo Eutidemo dirigiéndose a Dionisodoro—, me echas a perder el argumento!, porque así resultará que él no conoce, y entonces que es, al mismo tiempo, un conocedor y un no conocedor.

Dionisodoro se ruborizó.

—¿Qué estás diciendo, Eutidemo?, pregunté. ¿No te pa- b rece correcto lo que afirma tu hermano, que lo sabe todo?

---

[99] Es decir: del argumentar de Eutidemo depende que Sócrates conozca. Debe señalarse, además, que las palabras aquí pronunciadas por Eutidemo son las que más se aproximan a la tesis que Platón atribuye a Eutidemo —suponemos que se trata de la misma persona (v. n. 6)— en el *Crátilo* 386d3 ss. La tesis, que no figura en nuestro diálogo, es la siguiente: «todas las cosas se corresponden con todas las cosas siempre y a la vez».

—¿Hermano...?, ¿lo soy acaso de Eutidemo?, se apresuró a decir Dionisodoro.

Entonces yo repuse:

—Dejemos eso, querido, hasta que Eutidemo me haya enseñado que conozco que los hombres buenos son injustos..., y no me prives de esa enseñanza.

—¡Huyes, Sócrates!, exclamó Dionisodoro, y no quieres responder.

—Naturalmente —dije—, si soy más débil que uno solo de vosotros, ¿cómo no voy a huir frente a dos
c juntos[100]? Muy lejos estoy, además, de valer lo que Heracles, que no pudo, a un tiempo, luchar contra la Hidra —una sofista femenina que, gracias a su saber, si alguien le cortaba una cabeza de su argumento, hacía brotar muchas otras en lugar de aquella— y contra cierto cangrejo[101], sofista también él, llegado del mar y recién desembarcado, según creo[102]. Y como éste lo atormentaba así, del lazo de la izquierda[103], con sus palabras, quiero decir con sus mordeduras, llamó en auxilio a su sobri-
d no Yolao, que le prestó conveniente ayuda. Pero mi Yolao[104], si viniera, más bien haría lo contrario.

—Me dirás, por favor, cuando hayas terminado tu relato —preguntó Dionisodoro—, si acaso era Yolao más sobrino de Heracles que tuyo.

—Lo mejor que puedo hacer, Dionisodoro, es responderte —dije—, porque efectivamente no cesarás de pre-

---

[100] Alusión al proverbio «ni el mismo Heracles puede contra dos» (cf. *Fedón* 89c5).

[101] En el segundo de los trabajos de Heracles, «un cangrejo enorme ayudó a la Hidra mordiendo el pie de Heracles. Por eso lo mató y llamó en su ayuda a Yolao... quien quemó las raíces de las cabezas con los tizones impidiendo que resurgieran» (APOLODORO, II 5).

[102] Se refiere al reciente regreso a Atenas de los extranjeros (cf. 271b-c y 272b).

[103] Dionisodoro estaba sentado a la izquierda de Sócrates (cf. 271b6 y n. 21), de modo que él sería el cangrejo y Eutidemo la Hidra.

[104] Podría tratarse de una alusión a Ctesipo, pero no es seguro.

guntarme —estoy seguro— por la envidia, y con el propósito de impedir que Eutidemo pueda enseñarme aquel saber.

—Responde, pues —dijo.

—Respondo —contesté— que Yolao era sobrino de Heracles, pero mío, por lo que me parece, de ningún modo. En efecto, su padre no era Patrocles, mi hermano, sino *e*
Ificles, el hermano de Heracles, y que sólo se asemeja un poco en el nombre.

—¿Y Patrocles es tu hermano?, dijo él.

—Por cierto —contesté—, tenemos la misma madre [105], aunque no el mismo padre.

—Entonces es tu hermano y no es tu hermano.

—Querido... —dije—, no lo es por parte de padre; el de él, en efecto, era Queredemo, mientras que el mío, Sofronisco.

—¿Pero Sofronisco era padre —dijo—, y... Queredemo también?

—Efectivamente —respodí—, uno era el mío y otro el 298*a*
de él.

—Entonces —preguntó—, ¿Queredemo era diferente de «padre» [106]?

—Por lo menos del mío —contesté.

—Entonces era padre siendo algo diferente de padre? ¿O eres tú lo mismo que piedra [107]?

—Temo —afirme— que tú me hagas aparecer como tal, aunque no creo serlo.

---

[105] Fenáreta (cf. *Teeteto* 149a2).

[106] El sofisma que se prepara considera «padre» no como un atributo que pueda corresponder a una pluralidad de individuos, sino como característica de un solo individuo. El esquema es: Queredemo no es Sofronisco; Sofronisco es padre; por lo tanto, Queredemo no es padre.

[107] «Ser lo mismo que una piedra» o «vivir como una piedra» significa carecer de sensibilidad (cf. *Gorgias* 494a8). La expresión figuraba en un popular sofisma cuya premisa inicial era: «El hombre no es una piedra» y su conclusión: «El hombre es un perro (o un buey).» Su desarrollo está en DIÓGENES LAERCIO (III 54).

—¿Entonces eres algo diferente de piedra?

—¡Por supuesto que sí!

—¿Entonces, siendo algo diferente de piedra —dijo— no eres piedra, y siendo algo diferente de oro, no eres oro?

—Así es.

—Por lo tanto —añadió—, también Queredemo, siendo algo diferente de padre, no sería padre.

—Parecería no serlo —dije.

b —Porque si Queredemo *es* padre —intervino Eutidemo—, entonces, por el contrario, Sofronisco, a su vez, siendo diferente de padre, no es padre, de manera que tú, Sócrates, no tienes padre [108].

Ctesipo, tomando al vuelo la palabra, dijo:

—¿Y a vuestro padre, a su vez, no le ha sucedido lo mismo?

—En lo más mínimo —respondió Eutidemo.

—¿Es, pues —dijo—, el mismo?

—El mismo, por cierto.

c —Lo lamentaría, si así fuese. Pero, dime, Eutidemo, ¿es él sólo mi padre o también el de los demás hombres?

—También de los demás —respondió—. ¿O crees que la misma persona, siendo padre, no es padre?

—Así lo creía —dijo Ctesipo.

—¿Cómo —dijo el otro—, crees que una misma cosa, siendo oro, no es oro, o que un hombre, siendo hombre, no es hombre?

—¡Cuidado, Eutidemo!, advirtió Ctesipo. Tal vez, como dice el proverbio, «no estás atando lino con lino» [109]. Afirmas, sin duda, algo notable, si dices que tu padre es padre de todos.

—Pero lo es —agregó.

---

[108] El sofisma lo explica Aristóteles (*Refutaciones sofísticas* 166b28-36).

[109] Comparar casos que no son similares (cf. Aristóteles, *Física* 207a17-18).

—¿Sólo de los hombres —preguntó Ctesipo— o también de los caballos y de todos los demás seres vivientes?

—De todos —contestó.

—¿Y también tu madre es madre de todos? *d*

—También.

—¿Entonces tu madre —dijo— es también madre de los erizos de mar?

—¡Y la tuya también!, contestó.

—¿Entonces tu eres hermano de los ternerilos, de los perritos y de los cerditos?

—Como tú —dijo.

—En consecuencia, tu padre es un cerdo y un perro.

—¡Y el tuyo también!, dijo.

—Admitirás eso en seguida, Ctesipo —intervino Dionisodoro—, si me contestas. Dime, ¿tienes un perro?

—Sí, y bastante malo —respondió Ctesipo.

—¿Tiene cachorros?

—Sí, y tan malos como él —dijo.

—¿Entonces, el perro es el padre de ellos?

—Sin duda, yo mismo lo vi acoplarse con la perra.

—Ahora bien, ¿no es tuyo el perro?

—Por supuesto —dijo.

—Entonces, siendo padre y siendo tuyo, el perro es tu padre y tú eres el hermano de los cachorros [110].

Y de nuevo Dionisodoro, sin tomar aliento, a fin de que Ctesipo no se le adelantara, continuó:

—Respóndeme todavía a esta pequeña pregunta: ¿golpeas a tu perro?

Ctesipo, riendo, le contestó:

—¡Sí, por los dioses!, ya que no puedo golpearte a ti.

—¿Golpeas, pues, a tu padre?, dijo.

---

[110] La falacia es así: el perro es padre; el perro es tuyo; por lo tanto el perro es tu padre. Es una falacia de composición. ARISTÓTELES la clasifica como de accidente y trae a colación, entre otros, este mismo ejemplo (*Refutaciones sofísticas* 179a26-b6). La falacia se apoya en el significado de *tu* o *tuyo*, que indican propiedad como relación sanguínea.

299a —Mucho más justo sería que golpeara al vuestro —dijo—, por habérsele ocurrido engendrar hijos tan sabios. Pero supongo, Eutidemo, que han de ser muchos los bienes que habrán obtenido vuestro padre y los cachorros de este vuestro saber.

—No necesita de muchos bienes, Ctesipo, ni él ni tú.

—¿Ni tampoco tú, Eutidemo?, preguntó.

—Ni ningún otro hombre. Porque, dime Ctesipo, con-
b síderas que es un bien para un enfermo tomar un remedio cuando lo necesita, ¿o acaso no te parece un bien? O cuando uno va a la guerra, ¿consideras que es un bien para un hombre ir con las armas o sin ellas?

—A mí me parece que sí. Pero creo que saldrás con alguna de tus ocurrencias.

—Lo sabrás mejor si me escuchas —dijo. Responde: puesto que estás de acuerdo en que es un bien para un hombre tomar un remedio cuando lo necesita, ¿no será mejor que de tal bien tome lo más posible? ¿Y en ese caso no convendrá que alguien le triture y mezcle una carretada de eléboro [111]?

Y Ctesipo respondió:

—Por supuesto, Eutidemo, siempre que quien la tome
c tenga el tamaño de la estatua de Delfos [112].

—Así, pues, también en la guerra —continuó—, puesto que hallarse provisto de armas es un bien, conviene empuñar el mayor número posible de lanzas y escudos, ya que son precisamente un bien.

—Por cierto —respondió Ctesipo—. ¿No lo crees tú así, Eutidemo, o basta tener una sola lanza y un escudo?

—Sí.

---

[111] El eléboro —de raíz purgante y diurética— era considerado remedio eficaz contra la locura.

[112] Probablemente, la estatua de Apolo que erigieron los griegos en Delfos después de las batallas de Artemisio y Salamina (PAUSANIAS, X 14, 3). Según HERÓDOTO (VIII 121) tenía una altura de 12 codos (= 5,32 m.).

—¿Y a Gerión y a Briáreo [113] —preguntó— los armarías de ese modo? Yo te creía más listo, sin embargo, siendo un profesional de las armas, al igual que este tu compañero.

Eutidemo calló. Pero Dionisodoro, retomando las respuestas anteriores de Ctesipo, preguntó: *d*

—Y el oro, ¿no te parece que es un bien tenerlo?

—Por cierto, y en cantidad —respondió Ctesipo.

—Entonces, en tanto bienes, ¿no te parece que las riquezas se deben tener siempre y en todas partes?

—¡Claro que sí!—, dijo

—¿Y admites, asimismo, que el oro es un bien?

—Ya lo he admitido —contestó.

—¿Por consiguiente, es necesario tenerlo siempre y en todas partes y, principalmente, consigo mismo? Además, ¿no sería el más feliz de los hombres quien tuviera tres talentos de oro en el estómago, uno en el cráneo y una estatera de oro en cada uno de los ojos? *e*

—Por lo menos cuentan, Eutidemo —dijo Ctesipo—, que entre los escitas, los más felices y mejores son aquellos que tienen mucho oro *en sus propios* cráneos —para hablar como lo hacías tú antes cuando decías que *mi* perro era *mi* padre—, y lo que es aún asombroso, ¡es que beben en sus propios cráneos áureos y contemplan su cavidad interior mientras sostienen la propia cabeza en sus manos! [114].

—¿Y ven los escitas y todos los demás hombres —pre- 300*a*

---

[113] Briáreo era uno de los gigantes de cien brazos que ayudó a Zeus contra los Titanes; Gerión, un monstruo de tres cuerpos cuyos bueyes robó Heracles en el décimo de sus trabajos.

[114] Los escitas, según refiere HERÓDOTO (IV 65), utilizaban los cráneos de los enemigos para hacer copas. El equívoco en el texto se basa en la expresión «sus» o «sus propias» o «en sus» que, con respecto a la posesión de un cráneo, p. ej., puede indicar tanto algo que forma parte del propio cuerpo, como algo que no.

guntó Eutidemo— las cosas capaces de ver o las incapaces?[115].

—Las capaces —dijo.

—¿Y también tú?, preguntó.

—También yo.

—¿Ves, pues, nuestros mantos?

—Sí.

—Entonces éstos son capaces de ver?

—Claro, maravillosamente —dijo Ctesipo.

—¿Y qué ven...?, preguntó.

—¡Nada! Supongo que no creerás que ven. ¡Qué inocente que eres! Parece, Eutidemo, que te hubieras dormido con los ojos abiertos, y, si fuera posible hablar sin decir nada, que precisamente estuvieras haciendo eso.

b —¿Y crees —dijo Dionisodoro— que no sea posible hablar callando[116]?

—De ninguna manera —respondió Ctesipo.

—¿Ni tampoco callar hablando?

—Menos aún.

—¿Y cuando dices «piedras», «maderas», «hierros», no hablas callando[117]?

—No por cierto —dije—, si paso junto a las herrerías, pues dicen que allí los hierros, si uno los toca, gritan y callan y chillan de lo lindo, de modo que, merced a tu saber, no te has dado cuenta de que no decías nada. Pero, en fin, demuéstrame aún el otro punto, es decir, cómo resulta posible callar hablando.

---

[115] Mantengo, de esta manera, la ambigüedad del original, que lo mismo puede significar (1) «que (las cosas) pueden ver», como (2) «que son susceptibles de ser vistas», y de ahí que la falacia consista en aceptar que a un objeto inanimado le suceda (2), y pasar entonces a sostener (1), cosa que Ctesipo no admite. (Ver ARISTÓTELES, *Refutaciones sofísticas* 166a10.)

[116] La ambigüedad, propia de la forma expresiva griega, consiste en que «callando» puede referirse tanto a quien habla como a las cosas de las que se habla.

[117] «hablas callando» = hablas de cosas que callan.

Me pareció que Ctesipo estaba muy ansioso por quedar bien frente a su preferido. c

—Cuando callas —dijo Eutidemo—, ¿no callas todo?

—Sí —respondió.

—Entonces callas también las que hablan, si ellas forman parte de «todo».

—¡Cómo!, exclamó Ctesipo, ¿no callan todas?

—No creo —dijo Eutidemo.

—Pero, querido, ¿todas las cosas hablan?

—Sí, por lo menos las que hablan.

—Pero yo no pregunto eso —dijo—, sino si todo calla o habla.

—Ni una cosa ni la otra y ambas a la vez —interrumpió d apresuradamente Dionisodoro—. Sé bien que a semejante respuesta no tendrías qué replicar.

Y Ctesipo, soltando una sonora carcajada, como acostumbraba a hacerlo, dijo:

—Eutidemo, tu hermano ha logrado que el argumento pueda tener ambas respuestas. ¡Está perdido y acabado! Y Clinias, que estaba divirtiéndose mucho, comenzó a reírse, de modo que Ctesipo se sintió como si hubiese crecido diez veces en tamaño. Creo que Ctesipo, como buen pícaro, había aprendido de ellos, escuchándolas, estas argucias, ya que semejante saber no lo hay hoy día en otros hombres.

Yo dije entonces:

—¿Por qué te ríes, Clinias, de cuestiones tan serias y e bellas?

—¿Y tú, Sócrates —intervino Dionisodoro—, has visto alguna vez alguna cosa bella?

—Por supuesto, Dionisodoro —respondí—, ¡y muchas!

—Diferentes de lo bello —dijo— o idénticas con lo 301a bello [118]?

---

[118] Alusión al problema de la participación en la teoría platónica de las formas. El pasaje debe relacionarse, como apunta R. Kent-Sprague

Me vi entonces en aprietos, sin saber qué responder, y pensé que me lo merecía por haber osado abrir la boca. Sin embargo, respondí:

—Son diferentes de lo bello en sí, aunque una cierta belleza está presente en cada una de ellas.

—¿Entonces —dijo—, si está presente junto [119] a ti un buey, tú eres un buey, y como yo estoy ahora presente junto a ti, tú eres Dionisodoro?

—¡Por favor!, no blasfemes de esa manera.

—¿Pero de qué manera —dijo—, ha de estar una cosa presente junto a otra para que ésta sea diferente?

b —¿Te trae dificultades eso —dije—, tratando de imitar por mi parte, el saber de esos dos hombres, que tanto deseaba poseer?

—¿Cómo no va a traer dificultades —respondió—, y no sólo a mí sino a cualquiera, algo que «no es» [120]?

—¿Qué dices, Dionisodoro?, exclamé, ¿no es acaso lo bello, bello y lo feo, feo?

—Por cierto, si asi me parece —respondió.

—Pero, ¿te parece?

—Por supuesto —dijo.

—Entonces también lo idéntico es lo idéntico y lo diferente lo diferente. Y, naturalmente, lo diferente no es c lo idéntico. Yo creía que ni una criatura podía tener dificultades en esto: que lo diferente es lo diferente. Pero tú, Dionisodoro, debes haber descuidado deliberadamente el punto, porque en todo lo demás, así como en lo que conviene a cada artesano, parece que lleváis a cabo espléndidamente vuestra labor de enseñar a discutir.

(«Parmenides' sail and Dionysodorus' ox», *Phronesis* 12 [1967], 91-98), con *Parménides* 130e5-131c11.

[119] Hay un juego entre dos verbos griegos «estar presente *en*» (que usa Sócrates) y «estar presente *junto a*» (que usa Dionisodoro).

[120] Posible alusión a Antístenes, que sólo admitía como verdaderos los juicios de identidad («lo bello es bello», etc.).

—¿Así que tú sabes —dijo— lo que conviene a cada artesano? Por ejemplo, ¿a quién conviene forjar [121]?, ¿lo sabes?

—Sí, claro, al herrero.

—¿Y modelar la arcilla?

—Al alfarero.

—¿Y degollar, desollar y cortar la carne en trozos pequeños para hervirla y asarla?

—Al cocinero —respondí. *d*

—¿Y si uno hace lo que conviene —dijo—, obrará bien?

—Muy bien.

—¿Entonces, como dijiste, conviene cortar y desollar al carnicero? ¿No has admitido eso?

—Lo he admitido —contestó—, pero perdóname...

—Es evidente, pues —continuó—, que si uno degüella al cocinero, lo corta en trozos, lo hace hervir y asar, hace lo que conviene y si uno forja al herrero y modela en arcilla al alfarero, también hará lo que conviene.

—¡En el nombre de Poseidón —exclamé—, le estás poniendo el colofón [122] a tu saber! ¿Podré yo alcanzarlo alguna vez y lograr que llegue a ser mío propio? *e*

—¿Y sabrás reconocer, Sócrates, que ha llegado a serte propio?, preguntó.

—Es evidente que sí —respondí—, siempre que tú lo quieras [123].

—Pero tú —agregó—, ¿crees que conoces lo que te es propio?

—Claro, a menos que tú digas otra cosa, ya que, en efecto, «comenzar por ti debemos y por Eutidemo terminar» [124].

---

[121] La falacia se basa también aquí en la anfibología. La expresión puede referirse al sujeto como al objeto.

[122] Para el origen del proverbio, ver ESTRABÓN, XIV 1, 28.

[123] Alusión irónica a 296d4 (v. n. 99).

[124] Imitación de una fórmula corriente usada para invocar a la divinidad.

—Ahora bien, ¿consideras que te son propias aquellas cosas de las cuales puedes disponer y de las cuales puedas usar como te plazca? Por ejemplo, un buey, una oveja, ¿considerarías que te son propios si pudieras tanto venderlos, como donarlos y hasta sacrificarlos al dios que te plazca? ¿Y si no fuera así, dirías que no te son propios?

302a

Y yo —sabiendo que de la naturaleza misma de las preguntas iba a resultar alguna ocurrencia, y deseándola oír lo más pronto posible—, dije:

—Sí, ciertamente, la cosa es así: sólo tales cosas son mías.

—Ahora bien, animales, ¿no llamas tú así —preguntó— a aquellos que tienen alma?

—Sí —dije.

b —¿Y admites que son tuyos sólo aquellos animales en los que te es lícito hacer todas esas cosas que hace un momento yo decía?

—Lo admito.

Y él, después de una pausa fingida, como si estuviese meditando algo importante, preguntó:

—Dime, Sócrates, ¿tienes un Zeus patrio [135]?

Yo, sospechando que el razonamiento iría a terminar adonde efectivamente lo fue, intenté huir de un enredo que no tenía salida, debatiéndome como si estuviera ya atrapado en una red.

—No lo tengo —dije—, Dionisodoro.

—Eres entonces un miserable impío, alguien que tampoco es ateniense, ya que no tiene dioses patrios ni cultos ni ninguna otra cosa bella y buena.

c

—¡Terminemos, Dionisodoro!, exclamé, modera tu lenguaje y no trates de enseñarme con torpeza antes de tiempo. Tengo yo también mis altares y mis cultos domésti-

[135] «Patrio», calificando a Zeus, puede significar tanto «padre de la raza» (así lo entiende Sócrates), como «protector de los ancestros» (y así lo entienden los atenienses al invocarlo).

cus y patrios y todas las demás cosas de esta índole que tienen los atenienses.

—¿Cómo —dijo—, los demás atenienses no tienen un Zeus patrio?

—Esa denominación —aclaré— no la usan ni los jonios, ni quienes emigraron de esta ciudad para establecerse en nuestras colonias, ni nosotros. Tenemos, en cambio, a Apolo patrio, porque descendemos de Ion[126]. Entre nosotros, d
Zeus no es llamado «patrio», sino «protector de la casa» y «fratrio», y también Atenea es llamada «fratria».

—Eso basta —dijo Dionisodoro—, puesto que parece que tienes a Apolo, a Zeus y a Atenea.

—Así es —dije.

—¿Y éstos —preguntó— serían también tus dioses?

—Progenitores y amos —contesté.

—Pero, de todos modos, tuyos —agregó—; ¿no has admitido acaso que lo son?

—Lo he admitido —contesté—, ¿qué puede sucederme?

—¿Y esos dioses —dijo— son también animales[127]? e
Ya has admitido, en efecto, que aquellos que tienen alma son animales. ¿O esos dioses no tienen alma?

—La tienen —respondí.

—¿Entonces son también animales?

—Son animales.

—Y tú has dicho —agregó— que entre los animales son tuyos aquellos que te es lícito donarlos, venderlos o sacrificarlos al dios que te plazca.

—Lo he dicho —respondí—, y no tengo posibilidad de volverme atrás, Eutidemo.

—Vamos, entonces, contéstame en seguida: puesto que 303a
has admitido que Zeus y los otros dioses son tuyos, ¿quiere decir que te es lícito venderlos, o donarlos, o disponer de ellos a voluntad, como con los demás animales?

---

[126] Ion es hijo de Apolo y de Creúsa (v. EURÍPIDES, *Ión* 64-75).

[127] La palabra *zôon*, ya aparecida poco antes, significa tanto «animal» como «ser viviente».

Entonces yo. Critón, quedé sin habla, como golpeado por el argumento, pero Ctesipo, viniendo en mi ayuda, exclamó:

—¡Bravo!, Heracles, ¡qué magnífico argumento!

Y Dionisodoro dijo:

—¿Cómo?, ¿es Heracles bravo o el bravo es Heracles?

Y Ctesipo:

—¡En el nombre de Posidón —exclamó—, qué formidable uso de las palabras! Pero me retiro; estos hombres son imbatibles.

b En ese momento, mi querido Critón, no hubo ninguno
de los presentes que no pusiera por las nubes ese modo
de argumentar y a esos dos hombres, y riendo, aplaudien-
do y manifestando su regocijo, poco faltó para que que-
daran extenuados. Mientras que para cada uno de los ra-
zonamientos precedentes, eran sólo los enamorados de
Eutidemo quienes los festejaban estrepitosamente; aho-
ra, por poco también las columnas mismas del Liceo par-
ticipaban de las aclamaciones a los dos hombres y exte-
riorizaban su regocijo por el éxito. Hasta yo mismo me
c sentía dispuesto a admitir que jamás había conocido hom-
bres tan sabios y, subyugado completamente por el saber
del que hacían gala, me dispuse a alabarlos y elogiarlos.

—¡Dichosos de vosotros —dije—, por esa admirable
disposición, que os ha permitido tan rápidamente y en tan
poco tiempo perfeccionar un asunto semejante [128]! Vues-
tros razonamientos, Eutidemo y Dionisodoro, tienen, por
cierto, muchos otros merecimientos, pero entre éstos, el
más espléndido, en efecto, consiste en que no os importa
realmente nada de la mayor parte de los hombres, ni de
d los más venerables, ni de los más reputados, sino sólo de
los que son semejantes a vosotros. Porque estoy seguro
de que muy pocas personas —justamente las que os
asemejan— pueden encontrar deleite en estos razonamien-

---

[128] La erística (cf. 272a y ss.).

los, mientras que el resto piensa acerca de ellos de tal manera que —no me cabe duda— se avergonzaría más de refutar a los otros con esos razonamientos que de verse refutado con ellos. Además, vuestros razonamientos tienen también otra particularidad que os hace populares y simpáticos. Cuando afirmáis que no hay cosa alguna ni bella, ni buena, ni blanca, ni cualquiera de este tipo [129], y que lo *e*
diferente tampoco es de alguna manera diferente; simplemente coséis, en realidad, las bocas de las gentes, como vosotros mismos decís; y no sólo lo hacéis con las de los demás, sino que pareceríais obrar del mismo modo con las de vosotros dos, lo que resulta, por cierto, bastante gracioso y quita animosidad a vuestros razonamientos. Pero lo más importante, sin embargo, es que vuestra habilidad es tal y sabéis desplegarla tan artísticamente que cualquier hombre puede aprenderla en el más mínimo tiempo. Yo mismo pude darme cuenta de ello observando a Ctesipo y viendo con qué rapidez fue capaz de imitaros al instante. En fin, este aspecto de vuestra tarea —el que se re- 304*a*
fiere a la rapidez de la transmisión— es, por cierto, algo magnífico, pero no es adecuado, sin embargo, para el caso de una discusión pública. Es más, si queréis hacerme caso, guardaos bien de hablar frente a un público numeroso, no sea que éste aprenda rápidamente y ni siquiera os dé luego las gracias. Lo más conveniente, en cambio, es que discutáis entre vosotros solos, y, si es menester que lo hagáis delante de algún otro, admitid tan sólo a quien os dé dinero. Y estas mismas cosas, si sois sensatos, aconsejadlas también a vuestros discípulos, de modo que ja- *b*
más discutan con nadie sino con vosotros o entre ellos mismos. Pues, así es, Eutidemo, lo raro es lo que vale, y el agua, a pesar de ser «lo mejor», como decía Píndaro [130], es lo más barato. ¡Vamos, pues —exclamé—, admitidnos junto a vosotros a mí y a nuestro Clinias!

---

[129] O sea que es imposible agregar un predicado a un sujeto.

[130] *Olímpicas* I 1.

Después de haber discurrido de éstas y otras pocas cosas, Critón, nos fuimos. Y tú, considera, pues, la manera de acompañarme en las lecciones de estos dos hombres,
c pues ellos afirman que son capaces de enseñar a quien esté dispuesto a darles dinero, y que ni la capacidad natural ni la edad excluye a nadie de adquirir fácilmente su saber. Además —y esto te interesa particularmente oírlo—, ellos sostienen que su enseñanza en nada impide atender los propios negocios.

CRIT. — Naturalmente, Sócrates, también yo soy una persona a la que agrada escuchar discusiones y que gustosamente aprendería algo, pero temo, no obstante, ser uno de los que no se parecen a Eutidemo, de esos que tú mis-
d mo hablabas hace un momento, que prefieren más dejarse refutar con semejantes razonamientos que valerse de ellos para refutar a los demás. Me parece por cierto ridículo que te dé consejos; sin embargo, quiero referirte por lo menos algo que acabo de oir. Has de saber que uno de los que se alejaba de vosotros, se me acercó mientras caminaba. Era alguien que se consideraba sumamente competente, de esos muy diestros en escribir discursos para los tribunales [31], y me dijo:

—Critón, ¿no escuchas a esos sabios?

---

[31] Se ha pensado (Spengel, Raeder, Gifford y Méridier) que se trata de Isócrates —a quien Platón sólo nombra en *Fedro* (278e8-10 y 279b2) y en la *Carta XIII* (360c4), si es auténtica—; sin embargo, es muy posible que este personaje anónimo represente «a la mayoría, que no sabe distinguir entre dialéctica y erística», y que constituya ese tipo de influyente hombre de política que ocupa un lugar intermedio entre el filósofo y el político —como Ánito en *Menón*—, aunque se crea filósofo (P. FRIEDLAENDER, *Plato*, vol. II: *The Dialogues. First Period*, trad. ingl., Princeton, 1964, pág. 194), o que se ubica, en cuanto a sus intereses especulativos, en una posición equidistante de la retórica gorgiana y del uso de la lógica antisténico-erística aquí exhibida, sin llegar, empero, a reconocer ni acceder a la filosofía, tal como la entiende Sócrates (F. ADORNO, *Eutidemo* [en *Platone, Opere complete*, vol. V, Bari, 1980³], pág. 62, n. 147).

—No, ¡por Zeus!, respondí. No fui capaz de escuchar, a pesar de que traté de acercarme bastante, a causa del gentío que había.

—Pues valía la pena oírlos —dijo.

—¿Por qué?, pregunté.

—Porque hubieras escuchado discutir a hombres que *e*
son hoy en día los más sabios en este tipo de argumentos.

—¿Y qué te pareció —pregunté yo— lo que dijeron?

—¡Y qué otra cosa quieres que digan —contestó—, sino lo que uno siempre podría oír de boca de tales charlatanes que ponen tan trivial empeño en cosas que sólo trivialidades son!

Más o menos así, de esta florida [112] manera, se expresó.

—Sin embargo, la filosofía —dije— es asunto agradable.

—¿Cómo? ¿Agradable, mi pobre Critón?, exclamó. Di, 305*a*
más bien, que no sirve para nada. Si hubieras estado presente, creo que te hubieras avergonzado, y no poco, de tu amigo. ¡Era tan absurdo su propósito de querer entregarse a personas que no dan ninguna importancia a lo que dicen y que se aferran a cualquier palabra! Y pensar qué esos dos, como te decía antes, están entre los más influyentes de hoy en día. Pero lo cierto es, Critón —agregó—, que tanto el asunto mismo, como los hombres que se dedican a él son unos nulos y ridículos.

A mí me pareció, Sócrates, que estaba equivocado al *b*
menospreciar así el asunto, y no sólo lo estaba él, sino cualquier otro que así lo hiciera. Pero, en cambio, querer discutir públicamente con tales personas frente a tanta gente, eso sí me pareció un reproche correcto.

---

[112] Para esta traducción, he conseguido las indicaciones de P. SHOREY, «Plato, *Euthydemus* 304e», *Class. Philol.* 22 (1922), 261-2. El estilo servía al que escuchaba el diálogo platónico para identificar eventualmente al anónimo personaje.

Sóc. — Son asombrosos, Critón, los hombres como éstos. Pero no sabría aún qué respuesta darte. ¿Quién era el que se acercó censurando la filosofía? ¿Uno de aquellos que son diestros en las competencias judiciales, algún orador, o uno de esos que preparan y mandan a aquéllos a los tribunales, un autor de discursos con los que los oradores compiten?

c Crit. — ¡Oh no, orador no, por Zeus! Ni creo que se haya presentado jamás frente a un tribunal. Pero dicen que entiende muy bien este asunto, que es hábil y que compone hábiles discursos.

Sóc. — Ya comprendo. Es precisamente de ese tipo de gente de la que yo mismo quería hablarte. Son aquellos, Critón, que Pródico denominaba «intermedios» entre el filósofo y el político. Se creen los hombres más sabios, y creen que, además de serlo, también lo parecen a los ojos

d de la mayor parte, de modo que no tienen otro obstáculo para gozar de un renombre total que los que se ocupan de la filosofía. Piensan, pues, que si logran desacreditar a éstos, haciéndoles fama de que nada valen, habrían conquistado inmediatamente y sin disputa, en opinión de todos, la palma de la victoria en lo que hace a su reputación como sabios. Piensan, en verdad, que son los más sabios, pero cuando se ven jaqueados, en sus discusiones privadas, le cargan el fardo a los seguidores de Eutidemo. Se consideran, en efecto, sabios, y es muy natural que así sea, pues se tienen por personas moderadamente dedicadas a la filosofía, y moderadamente a la política, confor-

e me a un modo de razonar bastante verosímil: juzgan que participan de ambas en la medida necesaria y que gozan de los frutos del saber manteniéndose al margen de peligros y conflictos.

Crit. — Pero, ¿y qué piensas tú, Sócrates? ¿Te parece que hay algo en lo que dicen? Porque no se puede negar que este argumento de ellos tiene cierta plausibilidad.

Sóc. — En efecto, Critón, así es, plausibilidad más que
verdad. Pues no es fácil convencerlos de que los hombres, 306a
como todas las demás cosas que están entre dos y partici-
pan de ambas, si se encuentran entre una mala y una bue-
na, son mejores que una y peores que la otra; si entre dos
cosas buenas, pero con fines que no son los mismos, son
peores que ambas, respecto al fin para el cual es útil ca-
da una de las dos cosas de cuya composición resultan; si
se encuentran entre dos cosas malas, pero con fines que
no son los mismos, sólo éstas son mejores que el uno y
el otro de los dos términos de los cuales participan. De b
modo, pues, que si la filosofía es un bien e, igualmente,
la acción política lo es, y cada una tiende a un fin diverso,
estos hombres, encontrándose en el medio y participan-
do de ambos, no están diciendo nada —pues son inferio-
res a ambos—; si una es un bien y otra un mal, unos son
mejores y otros, peores; si, por último, una y otra son ma-
les, entonces, en este caso, sí, dirían algo verdadero; pero
de otro modo, absolutamente no. Pero yo no creo que ellos c
admitirían que ambas son un mal, ni que una es un mal
y otra un bien. Lo cierto es que, participando de ambas,
son ellos inferiores a ambas, en relación con los fines res-
pectivos que confieren su propia importancia a la filoso-
fía y a la política, de modo que, estando, en realidad, en
tercer lugar, buscan hacernos creer que están en el pri-
mero. Es necesario, no obstante, que los perdonemos por
su ambición y que no nos enojemos, considerándolos en
cambio por lo que son. Después de todo, tenemos que aco-
ger con magnanimidad a cualquiera que diga algo no ca-
rente de discernimiento y que valerosamente persiga la d
realización de su propósito.

Crit. — También yo, Sócrates, como siempre te repito,
tengo dificultades acerca de lo que debo hacer con mis hi-
jos. El más joven es todavía pequeño, pero Critobulo está
ya crecido y necesita de alguien que le ayude. Ahora bien,
yo, cada vez que estoy contigo me siento dispuesto a creer

que ha sido una locura el haberme afanado en tantas otras
cosas por amor a mis hijos, como lo ha sido el matrimo-
e nio, para que tuvieran una madre bien digna; la riqueza,
para que dispusieran de la mejor fortuna, y llegar a des-
cuidar, después, por otra parte, su educación. Pero cuan
do me pongo a mirar a aquellos que se jactan de saber edu-
car a los hombres, quedo pasmado, y, reflexionando, me
parece que cada uno de ellos es sumamente extravagan-
307a te, si te he decir la verdad. De modo que no sé cómo enca-
minar al joven hacia la filosofía.

Sóc. — Mi querido Critón, ¿acaso no sabes que en cual-
quier actividad los ineptos, los que no valen nada, son los
más, y que, en cambio, los serios y dignos de estima son
pocos? Por ejemplo, ¿no te parece que la gimnasia es una
bella cosa, así como la crematística, la retórica y la
estrategia?

Crit. — Ya lo creo.

Sóc. — Y bien, ¿no ves cómo para cada una de estas
b actividades la mayoría de los que las practican hacen reír
cuando realizan su cometido?

Crit. — Sí, ¡por Zeus! Es muy cierto lo que dices.

Sóc. — ¿Y entonces...? ¿Vas por eso a rehuir tú mis-
mo todas las actividades e impedírselas a tus hijos?

Crit. — No sería justo, Sócrates.

Sóc. — Pues, entonces, Critón, no hagas lo que no es
necesario hacer y deja que vayan por su lado los que se
ocupan de filosofía, sean buenos o malos. Examina, en
c cambio, tú, con cuidado y atención la cosa misma: si te
parece que no vale la pena, aparta de ella a toda persona
y no sólo a tus hijos; si, por el contrario, te parece tal co-
mo yo mismo creo que es, entonces ve tras ella ardorosa-
mente y ponte a ejercitarla, como dice el proverbio, «tú
y contigo tus hijos».

MENÓN

INTRODUCCIÓN

1. *Naturaleza del diálogo*

Quizás en ningún otro diálogo como en el *Menón* logró Platón concentrar, en un espacio tan reducido, y sin quitar soltura ni vivacidad al contenido, una formulación tan lúcida como ajustada de algunas de las que serán sus principales tesis.

Por el tema que trata —el de si la virtud es enseñable o no— y por el momento de su composición, se emparenta con el *Protágoras*, el *Gorgias* y el *Eutidemo*. Pero difiere de ellos, en lo que ahora nos interesa destacar, por el rigor casi ascético del tratamiento y el alcance programático de su propuesta. En efecto, por un lado, la sobriedad de la exposición llega a límites tales, que personajes y cuestiones irrumpen súbitamente sin presentación alguna —lo que ha escandalizado a unos y llevado a otros a considerarlo un escrito temprano (A. E. Taylor)—; por el otro, el contenido doctrinario encierra una intención no del todo escondida, hasta entonces inédita en los diálogos anteriores de Platón, que le ha hecho pensar a Wilamowitz-Moellendorff que el *Menón*, en el fondo, no es otra cosa que el programa mismo de la Academia platónica.

Es justamente Wilamowitz quien ha señalado, con razón, que este diálogo constituye como un puente tendido entre los escritos anteriores y las grandes obras de la madurez. Con una mano —la primera parte del *Menón*

(70a-80d)—, Platón nos vuelve a poner en presencia de los caminos de la refutación, que ya tanto nos había hecho transitar y con los que estábamos familiarizados; con la otra —todo el resto (80d-100c)—, nos abre la vía al ejercicio nuevo, por ahora tímidamente dialéctico, de atrevernos a echar las bases sobre las que pueda ser posible, especulativamente, asentar una filosofía. Frente a ese nuevo horizonte, de naturaleza más arquitectónica, el de los primeros diálogos adquiere claramente su función propedéutica, indispensable, pero a la vez insuficiente.

El aspecto constructivo de la segunda parte está marcado por el recurso a dos herramientas que, si bien no son nuevas en él, están aquí, por primera vez, hábil y novedosamente entretejidas y complementadas, cual expedientes ineludibles de todo ascenso metafísico para el futuro Platón: el mito —pero no empleado a la manera sofística— y las «hipótesis», de cuyo manejo los geómetras ofrecen un modelo.

2. *Personajes y arquetipos*

Intervienen en el diálogo, además de Sócrates, otros tres personajes: Menón, un servidor de Menón, un esclavo sin duda, y Ánito.

Menón es un joven de Tesalia, hermoso y rico, de ilustre familia, con cierto interés por la filosofía y discípulo o admirador de Gorgias. Su estancia en Atenas es circunstancial —se aloja entonces en casa de Ánito—, y por Jenofonte sabemos que muy poco tiempo después, en el 401 a. C., se hallaba en Colosas, en Asia Menor, al frente de mil hoplitas y quinientos peltastas, formando parte de la expedición de Ciro (I 2, 6). Un año después murió, castigado, a manos del Gran Rey (II 6, 29).

Ánito es un rico ateniense, dirigente del grupo político democrático. Fue estratego en el 409, y, adversario de los Treinta Tiranos, se convirtió, junto a Trasibulo, en uno

de los restauradores de la democracia en Atenas. Apoyó, como se sabe, la acusación contra Sócrates en el 399.

Platón no está interesado particularmente en ellos ni en el anónimo esclavo—, sino simplemente los maneja como arquetipos: el del joven y prometedor aristócrata y el del adulto e influyente demócrata. «Ánito —dice Koyré— representa el conformismo social en todo su horror; Menón, al intelectual *emancipado.*» Ambos coinciden en una concepción más político-social que moral de la virtud y ambos revelan la misma limitación en reconocer la necesidad de fundar la política en el conocimiento o el saber. Poco importa que uno sea admirador de un sofista —Gorgias— y el otro los rechace apasionadamente a todos: en el fondo comparten las concepciones de ellos, tal vez sin saberlo. Lo único que, en todo caso, los diferencia es la actitud: bastante más dúctil la del primero, a pesar de cierta impetuosidad; absolutamente anquilosada e intransitable la del segundo. En cuanto a su formación, el contraste con la rousseauniana ingenuidad y disposición del primitivo esclavo de Menón lo dice todo.

3. *Estructura del diálogo*

Éste se abre, sin preámbulo alguno, con una abrupta pregunta de Menón: «Me puedes decir, Sócrates: ¿es enseñable la virtud?, ¿o no es enseñable, sino que sólo se alcanza con la práctica?, ¿o ni se alcanza con la práctica ni puede aprenderse, sino que se da en los hombres naturalmente o de algún otro modo?» Esta triple inquisición frontal contrasta con la sosegada recapitulación de los logros alcanzados en la conversación con que se cierra el diálogo (98b-100c).

La primera parte (70a-80d) está constituida por la aclaración socrática de los requisitos que debe reunir toda respuesta al *qué es* de algo, y por los tres intentos —que no resultan satisfactorios— de ofrecer, por parte de Me-

nón, una definición de la virtud. Sin embargo, el resultado de estas refutaciones no es por completo negativo: su cara positiva consiste en que Menón reconoce su desconcierto y admite no saber definir la cuestión. Se abre, así, el tránsito de la propia conciencia del no-saber al esforzado ejercicio de la búsqueda del saber.

La segunda parte (80d-100c) se articula en varios momentos. Arranca el primero con la respuesta de Sócrates a una objeción de principio que formula Menón acerca de la posibilidad del conocimiento (80d-e). Esa respuesta consta de tres pasos: una deducción de la doctrina de la reminiscencia a partir de la creencia mítica en la preexistencia y transmigración del alma (81a-82a); una demostración efectiva de esa doctrina mediante una experiencia de corte mayéutico llevada a cabo con la intervención de un esclavo (82b-85b), y una recapitulación, al final, de los resultados alcanzados (85c-86c). Los dos primeros desarrollos están admirablemente unidos: por vía mítica se *deduce* la reminiscencia a partir de la creencia en la inmortalidad del alma, y por medio de una constatación empírica se *infiere*, a partir de la reminiscencia, la inmortalidad o preexistencia del alma. Lo que era, en un principio, presupuesto mítico, con función de fundamento, como dice G. Reale, se transforma en conclusión mediante una adecuada experiencia. Ambos desarrollos se vuelven, pues, inseparables.

El segundo momento (86d-89e) intenta establecer si la virtud es enseñable, no a partir del previo conocimiento de lo que ella es, sino por un procedimiento de «hipótesis» que permitirá arribar a conclusiones que se contrastarán con los hechos. La «hipótesis», que se apoya en los resultados del momento anterior (85c-86c), es que «la virtud es un conocimiento». Si lo es, sería enseñable; pero los hechos hacen dudar de ello: si lo fuera, habría maestros y discípulos. Y, ¿quiénes son esos maestros?

En el tercer momento (86e-95a) aparece la figura de Ánito que, con Sócrates, tratará de precisar quiénes pueden ser efectivamente los maestros buscados. La conclusión es clara: no sólo cualquier ateniense «bello y bueno», no es capaz de enseñar la virtud —como sugiere Ánito—, sino tampoco los mejores atenienses, sus notables estadistas, han sido capaces de enseñarla a sus hijos —como muestra Sócrates—. Por tanto, los hechos llevan a afirmar que la virtud no es enseñable, o no lo parece ser, y consiguientemente la «hipótesis» de que es un conocimiento no resulta adecuada.

El último momento (95a-100c), apoyado en el anterior, trata de establecer de qué manera se ha dado la virtud en los hombres políticos. Y así, junto al conocimiento, hace lugar Platón a la «opinión verdadera», que se recibe como una gracia o don divino, y que, desde el punto de vista práctico, es tan útil como el conocimiento. Pero no se la enseña ni se la aprende; tampoco se la posee por naturaleza: es un don, algo exclusivo e intrasferible. Allí —y no en otro lado— tiene su origen la virtud.

Nos equivocaríamos, sin embargo, si supusiéramos que ésa es la conclusión del diálogo. El pasaje 100a —sobre el final mismo de la obra— muestra la intención de Platón. La de un Platón que exhibe su rostro y se atreve a anteponerse a su maestro Sócrates. Así serán, en efecto, las cosas «a menos que, entre los hombres políticos, haya uno capaz de hacer políticos también a los demás». Y ése ha de ser precisamente el que sepa sujetar las móviles figuras de Dédalo —las opiniones verdaderas—, y al hacerlo, las transforme en conocimiento. Sólo entonces la virtud podrá enseñarse, porque ha llegado a ser conocimiento. Y ello, nada menos, es lo que pretende el Platón que funda la Academia.

4. *Acción dramática y ubicación del diálogo*

Los escasos pero precisos datos que ofrece el diálogo mismo y las referencias apuntadas de Jenofonte permiten establecer la fecha de la acción dramática a fines de enero o principios de febrero del 402 a. C.

En cuanto al momento en que fue escrito, hay coincidencia en sostener que tiene que haber sido después del 387, es decir, al regreso del primer viaje a la Magna Grecia. Contribuyen a ello el manejo de las doctrinas órfico-pitagóricas, el empleo bastante amplio de la geometría y la utilización de «hipótesis», como la intención pedagógico-doctrinaria de formar un nuevo tipo de políticos.

Acerca de su ubicación relativa con los otros diálogos del período de transición, las posiciones pueden resumirse así: Lutoslawski y Bluck lo colocan antes que el *Gorgias*. Lutoslawski, Raeder y Wilamowitz sostienen que el *Menón* precede al *Eutidemo*, mientras que Von Arnim, Ritter, Bluck y Dodds afirman la anterioridad del *Eutidemo*. De todos modos, estas discrepancias menudas no afectan la cuestión principal, que es la de la proximidad de estas tres obras: *Menón*, *Eutidemo* y *Gorgias*.

NOTA SOBRE EL TEXTO

He seguido, en general, la edición de J. Burnet en *Platonis Opera*, vol. III, Oxford, 1903 (reimpresión, 1957), pero teniendo a la vista tanto la anterior edición crítica de E. S. Thompson, *The Meno of Plato*, Cambridge, 1901 (hay reimpresión de 1961), como las posteriores ediciones de A. Croiset, en *Platon. Oeuvres complètes*, vol. III, 2.ª parte, París, 1923 (la 7.ª edición es de 1960), A. Ruiz de Elvira, *Platón, Menón*, Madrid, 1958 (hay reimpresión de 1970), y R. S. Bluck, *Plato's Meno*, Cambridge, 1961. He utilizado, asimismo, los siguientes artículos de W. J. Verdenius, «Notes on Plato's *Meno*» y «Further notes on Plato's *Meno*», publicados ambos en *Mnemosyne*, 10 (1957), 289-299, y 17 (1964), 261-280, respectivamente.

Me he apartado en varias ocasiones, sobre la base de esos trabajos y de algunos otros, del texto fijado por Burnet. A fin de que el lector interesado pueda conocer esas diferencias, figura a continuación una tabla de divergencias con indicación del editor o estudioso cuya lectura se sigue.

Líneas	*Lectura de Burnet*	*Lectura seguida*
71a6	ὥστ'	ὡς. THOMPSON.
72c2	γε	τε. BLUCK.
73d3	οἵω	οἵου. BUTTMANN.
74b3	προβιβάσαι	προσβιβάσαι. BLUCK.
74d7	ὅτι	τί. GEDIKE.
75d6	προσομολογῇ	προσομολογῇ. GEDIKE.
75d7	ὁ ἐρωτώμενος	ὁ ἐρωτῶν. THOMPSON.
77c8	αὐτῷ	αὐτῷ. BUTTMANN.
78b5	τοῦ	τούτου. RUIZ DE ELVIRA.
78d5	αὐτά	αὐτό. SCHNEIDER.
78e4	ἐστίν ἡ ἀπορία	ἐστίν. ἡ ἀπορία. BLUCK.
79b7	ΣΩ. [...] τί οὖν δὴ τοῦτο λέγω;	MEN. —τί οὖν δή; ΣΩ. τοῦτο λέγω. STALLBAUM.
81a1	οὐκοῦν	οὔκουν. DENNISTON.
81b10	ψυχάς	ψυχάν. BUTTMANN.
81c1	τᾶν	τῶν. BLUCK.
81c4	καλεῦνται	καλέονται. BLUCK.
82b5	οἰκογενής γε	οἰκογενής. THOMPSON.
83c5	Τετράπουν	Τέταρτον. RUIZ DE ELVIRA.
86a8	ἆρ' οὖν	ἆρ' οὐ. STALLBAUM.
87d5	ἄλλο χωριζόμενον	ἄλλο. χωριζόμενον. BLUCK.
87d7	τιν' αὐτό	τι αὐτοῦ. BLUCK.
90a5	ἐπιμελείᾳ.	ἐπιμελείᾳ·. BLUCK.
90e4	ζητοῦντα... τούτων	[ζητοῦντα... τούτων]. NABER y BLUCK.
92c8	ἐπιζητοῦμεν	ἐζητοῦμεν. BLUCK.
92d2	ἔστων	ἔστωσαν. BLUCK.
94e6	ῥᾷόν	ῥᾴδιόν. BLUCK.
95b2	καί	ἤ. THOMPSON.
96d3	εἴη τρόπος	εἴη ὁ τρόπος. BLUCK.
97a9	⟨εἰ⟩ εἰδώς	⟨εἰ⟩ τις εἰδώς. THOMPSON.
99a7	ἐπιστήμη	ἐπιστήμῃ. BLUCK.
99c11	ἆρ' ἄν	ἄν. BLUCK.
100a5	τοί	οἱ. BLUCK.

BIBLIOGRAFÍA

Además de las tres obras clásicas a las que se alude constantemente en esta edición (Taylor, Friedlaender y Guthrie), para el *Menón* pueden consultarse muy provechosamente los capítulos respectivos de J. STENZEL, *Platon der Erzieher*, Hamburgo, 1961², y W. JAEGER, *Paideia*, trad. cast., México, 1957.

Los trabajos recientes de mayor interés son:

R. G. HOERBER, «Plato's *Meno*», *Phronesis* 5 (1960), 78-102.

R. S. BLUCK, «Plato's *Meno*», *Phronesis* 6 (1961), 94-101.

L. GRIMM, *Definition in Plato's Meno*, Oslo, 1962.

K. GAISER, «Platons *Menon* und die Akademie», *Archiv f. Geschichte der Philosophie* 46 (1964), 241-292.

J. KLEIN, *A Commentary on Plato's Meno*, North Carolina, 1965.

R. BRAGUE, *Le restant. Supplément aux commentaires du Ménon de Platon*, París, 1978.

De las traducciones a otros idiomas merecen mencionarse dos excelentes: la de W. R. M. LAMB, en la Loeb Classical Library, vol. 165 (*Plato, Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus*, Londres, 1924 —hay reedición de 1962—) y la italiana de G. REALE, *Platone, Menone*, Brescia, 1962.

Nuestra deuda es grande con dos obras: la de Bluck, antes mencionada, en cuanto a la fijación del texto griego y a su interpretación; la de Ruiz de Elvira, también mencionada, por la ayuda en la versión castellana. He consultado, igualmente, la traducción castellana de U. T. OSMANCZIK (*Platón, Menón*, México, 1975).

MENÓN

MENÓN, SÓCRATES, SERVIDOR DE MENÓN, ÁNITO

MENÓN. — Me puedes decir, Sócrates: ¿es enseñable la virtud?, ¿o no es enseñable, sino que sólo se alcanza con la práctica?, ¿o ni se alcanza con la práctica ni puede aprenderse, sino que se da en los hombres naturalmente o de algún otro modo? 70a

SÓCRATES. — ¡Ah... Menón! Antes eran los tesalios famosos entre los griegos tanto por su destreza en la equitación como por su riqueza; pero ahora, por lo que me pa- *b*
rece, lo son también por su saber, especialmente los conciudadanos de tu amigo Aristipo [1], los de Larisa. Pero esto se lo debéis a Gorgias: porque al llegar a vuestra ciudad conquistó, por su saber, la admiración de los principales de los Alévadas [2] —entre los que está tu enamorado Aristipo— y la de los demás tesalios. Y, en particular, os ha inculcado este hábito de responder, si alguien os pregunta algo, con la confianza y magnificencia propias de *c*
quien sabe, precisamente como él mismo lo hace, ofreciéndose a que cualquier griego que quiera lo interrogue so-

---

[1] No se trata de Aristipo de Cirene, discípulo de Sócrates, sino seguramente de aquel que menciona JENOFONTE en su *Anábasis* (I 1, 10).

[2] Una de las familias gobernantes de la ciudad de Larisa, en Tesalia. Larisa era la principal de las ciudades tesálicas, y estaba ubicada junto al río Peneo, dominando una vasta y fértil llanura.

bre cualquier cosa, sin que haya nadie a quien no dé respuesta [3]. En cambio, aquí [4], querido Menón, ha sucedido lo contrario. Se ha producido como una sequedad del saber y se corre el riesgo de que haya emigrado de estos
71a lugares hacia los vuestros. Sólo sé, en fin, que si quieres hacer una pregunta semejante a alguno de los de aquí, no habrá nadie que no se ría y te conteste: «Forastero, por lo visto me consideras un ser dichoso —que conoce, en efecto, que la virtud es enseñable o que se da de alguna otra manera—; en cambio, yo tan lejos estoy de conocer si es enseñable o no, que ni siquiera conozco qué es en sí la virtud.»

b También yo, Menón, me encuentro en ese caso: comparto la pobreza de mis conciudadanos en este asunto y me reprocho el no tener por completo ningún conocimiento sobre la virtud. Y, de lo que ignoro qué es, ¿de qué manera podría conocer precisamente cómo es [5]? ¿O te parece que pueda haber alguien que no conozca por completo quién es Menón y sea capaz de conocer si es bello, rico y también noble, o lo contrario de estas cosas? ¿Te parece que es posible?

MEN. — A mí no, por cierto. Pero tú, Sócrates, ¿no co-
c noces en verdad qué es la virtud? ¿Es esto lo que tendremos que referir de ti tambien en mi patria?

SÓC. — Y no sólo eso, amigo, sino que aún no creo haber encontrado tampoco alguien que la conozca.

MEN. — ¿Cómo? ¿No encontraste a Gorgias cuando estuvo aquí [6]?

---

[3] Cf., sobre este modo de proceder de Gorgias, lo que PLATÓN pone en boca de Calicles en *Gorgias* 447c.

[4] La escena es en Atenas.

[5] La distinción se establece entre conocer *qué es (tí estín)*, es decir, la naturaleza o esencia de algo, y conocer *cómo es (poiòn estín)*, o sea la cualidad o cualidades (propiedades o atributos) de algo. Esta importantísima distinción platónica constituye uno de los antecedentes más inmediatos de la que hará después Aristóteles entre sustancia y accidente.

[6] Gorgias estuvo por primera vez en Atenas muy posiblemente en

Sóc. — Sí.

Men. — ¿Y te parecía entonces que no lo conocías?

Sóc. — No me acuerdo bien, Menón, y no te puedo decir en este momento qué me parecía entonces. Es posible que él lo conociera, y que tú sepas lo que decía. En ese *d* caso, hazme recordar qué es lo que decía. Y, si prefieres, habla por ti mismo. Seguramente eres de igual parecer que él.

Men. — Yo sí.

Sóc. — Dejémoslo, pues, a él, ya que, además, está ausente. Y tú mismo Menón, ¡por los dioses!, ¿qué afirmas que es la virtud? Dilo y no te rehúses, para que resulte mi error el más feliz de los errores, si se muestra que tú y Gorgias conocéis el tema, habiendo yo sostenido que no he encontrado a nadie que lo conozca.

Men. — No hay dificultad en ello, Sócrates. En primer *e* lugar, si quieres la virtud del hombre, es fácil decir que ésta consiste en ser capaz de manejar los asuntos del Estado[7], y manejándolos, hacer bien por un lado a los amigos, y mal, por el otro, a los enemigos[8], cuidándose uno mismo de que no le suceda nada de esto último. Si quieres, en cambio, la virtud de la mujer, no es difícil responder que es necesario que ésta administre bien la casa, conservando lo que está en su interior y siendo obediente al marido. Y otra ha de ser la virtud del niño, se trate de varón o mujer, y otra la del anciano, libre o esclavo, según prefieras. Y hay otras muchas virtudes, de manera que no existe problema en decir qué es la virtud. En efec- *72a* to, según cada una de nuestras ocupaciones y edades, en relación con cada una de nuestras funciones, se presenta a nosotros la virtud, de la misma manera que creo, Sócrates, se presenta también el vicio.

---

el 427 a. C. (Diodoro, XII 53), pero no sabemos con certeza cuántas veces lo hizo después.

[7] Cf. *Protágoras* 318e-319a.

[8] Cf. *República* 334b.

SÓC. — Parece que he tenido mucha suerte, Menón, pues buscando una sola virtud he hallado que tienes todo un enjambre de virtudes en ti para ofrecer. Y, a propósito de esta imagen del enjambre, Menón, si al preguntarte
b yo qué es una abeja, cuál es su naturaleza [9], me dijeras que son muchas y de todo tipo, qué me contestarías si yo continuara preguntándote: «¿Afirmas acaso que es por ser abejas por lo que son muchas, de todo tipo y diferentes entre sí? ¿O bien, en nada difieren por eso, sino por alguna otra cosa, como la belleza, el tamaño o algo por el estilo?» Dime, ¿qué contestarías si te preguntara así?

MEN. — Esto contestaría: que en nada difieren una de la otra, en tanto que abejas.

SÓC. — Y si después de eso te preguntara: «Dime, Menón, aquello precisamente en lo que en nada difieren, por lo que son todas iguales, ¿qué afirmas que es?» ¿Me podrías decir algo?

MEN. — Podría.

c SÓC. — Pues lo mismo sucede con las virtudes. Aunque sean muchas y de todo tipo, todas tienen una única y misma forma [10], por obra de la cual son virtudes y es hacia ella hacia donde ha de dirigir con atención su mirada quien responda a la pregunta y muestre, efectivamente,
d en qué consiste la virtud. ¿O no comprendes lo que digo?

MEN. — Me parece que comprendo; pero, sin embargo, todavía no me he dado cuenta, como quisiera, de lo que me preguntas.

SÓC. — ¿Te parece que es así, Menón, sólo a propósito de la virtud, que una es la del hombre, otra la que se da

---

[9] La palabra griega es *ousía* y expresa aquí el mismo concepto que el que responde al *qué es* (cf. n. 5). No supone todavía el término, en estos diálogos de transición, el significado más fuerte de esencia trascendente, sino sólo remite a aquello común, idéntico o permanente que poseen, en este caso, todas las abejas, no obstante diferir en tamaño, belleza, etc. Cf. *Protágoras* 349b.

[10] La palabra griega es *eîdos* y vale de ella lo que se acaba de decir sobre *ousía* (cf. n. 9).

en la mujer, y análogamente en los otros casos, o también te parece lo mismo a propósito de la salud, el tamaño y la fuerza? ¿Te parece que una es la salud del hombre, y otra la de la mujer? ¿O no se trata, en todos los casos, de la misma forma, siempre que sea la salud, tanto se encuentre en el hombre como en cualquier otra persona?

MEN. — Me parece que es la misma salud, tanto la del e
hombre como la de la mujer.

SÓC. — ¿Entonces también el tamaño y la fuerza? Si una mujer es fuerte, ¿será por la forma misma, es decir por la fuerza misma por lo que resultará fuerte? Y por «misma» entiendo esto: la fuerza, en cuanto fuerza, no difiere en nada por el hecho de encontrarse en un hombre o en una mujer. ¿O te parece que difiere en algo?

MEN. — Me parece que no.

SÓC. — ¿Y la virtud, con respecto al ser virtud, diferi- 73a
rá en algo por encontrarse en un niño, en un anciano, en una mujer o en un hombre?

MEN. — A mí me parece, en cierto modo, Sócrates, que esto ya no es semejante a los casos anteriores.

SÓC. — ¿Por qué? ¿No decías que la virtud del hombre consiste en administrar bien el Estado, y la de la mujer, la casa?

MEN. — Sí.

SÓC. — ¿Y es posible administrar bien el Estado, la casa o lo que fuere, no haciéndolo sensata y justamente?

MEN. — En absoluto. b

SÓC. — Y si administran justa y sensatamente, ¿administran por medio de la justicia y de la sensatez?

MEN. — Necesariamente.

SÓC. — Ambos, en consecuencia, tanto la mujer como el varón, necesitarán de las mismas cosas, de la justicia y de la sensatez, si pretenden ser buenos.

MEN. — Así parece.

SÓC. — ¿Y el niño y el anciano? ¿Podrían, acaso, llegar a ser buenos, siendo insensatos e injustos?

MEN. — En absoluto.

SÓC. — ¿Y siendo sensatos y justos?

MEN. — Sí.

c SÓC. — Luego todos los hombres son buenos del mismo modo, puesto que llegan a serlo poseyendo las mismas cosas.

MEN. — Parece.

SÓC. — Y, desde luego, no serían buenos del mismo modo si, en efecto, no fuera una misma la virtud.

MEN. — Desde luego que no.

SÓC. — Entonces, puesto que la virtud es la misma en todos, trata de decir y de recordar qué afirmaba Gorgias que es, y tú con él.

MEN. — Pues, ¿qué otra cosa que el ser capaz de go-
d bernar a los hombres?, ya que buscas algo único en todos los casos.

SÓC. — Eso es lo que estoy buscando, precisamente. Pero, ¿es acaso la misma virtud, Menón, la del niño y la del esclavo, es decir, ser capaz de gobernar al amo? ¿Y te parece que sigue siendo esclavo el que gobierna?

MEN. — Me parece que no, en modo alguno, Sócrates.

SÓC. — En efecto, no es probable, mi distinguido amigo; porque considera todavía esto: tú afirmas «ser capaz de gobernar». ¿No añadiremos a eso un «justamente y no de otra manera»?

MEN. — Creo que sí, porque la justicia, Sócrates, es una virtud.

e SÓC. — ¿Es *la* virtud, Menón, o *una* virtud?

MEN. — ¿Qué dices?

SÓC. — Como de cualquier otra cosa. De la redondez, supongamos, por ejemplo, yo diría que es *una* cierta figura y no simplemente que es *la* figura. Y diría así, porque hay también otras figuras.

MEN. — Y dices bien tú, porque yo también digo que no sólo existe la justicia sino también otras virtudes.

Sóc. — ¿Y cuáles son ésas? Dilas. Así como yo podría decirte, si me lo pidieras, también otras figuras, dime tú también otras virtudes.

Men. — Pues a mí me parece que la valentía es una virtud, y la sensatez, el saber, la magnificencia y muchísimas otras.

Sóc. — Otra vez, Menón, nos ha sucedido lo mismo: de nuevo hemos encontrado muchas virtudes buscando una sola, aunque lo hemos hecho ahora de otra manera. Pero aquella única, que está en todas ellas, no logramos encontrarla.

Men. — Es que, en cierto modo, aún no logro conce- b
bir, Sócrates, tal como tú lo pretendes, una única virtud en todos los casos, así como lo logro en los otros ejemplos.

Sóc. — Y es natural. Pero yo pondré todo el empeño del que soy capaz para que progresemos. Te das cuenta, por cierto, que lo que sirve para un caso, sirve para todos. Si alguien te preguntase lo que, hace un momento, decía: «¿Qué es la figura, Menón?», y si tú le contestaras que es la redondez, y si él te volviera a preguntar, como yo: «¿Es la redondez *la* figura o bien *una* figura?», dirías, sin duda, que es *una* figura.

Men. — Por supuesto.

Sóc. — ¿Y no será porque hay además otras figuras? c

Men. — Sí.

Sóc. — Y si él te continuara preguntando cuáles, ¿se las dirías?

Men. — Claro.

Sóc. — Y si de nuevo, ahora acerca del color, te preguntara del mismo modo, *qué es*, y al responderle tú que es blanco, el que te pregunta agregase, después de eso: «¿Es el blanco *un* color o *el* color?», ¿le contestarías tú que es *un* color, puesto que hay además otros?

Men. — Claro.

Sóc. — Y si te pidiera que nombrases otros colores, ¿le dirías otros colores que lo son tanto como el blanco lo es? d

MEN. — Sí.

SÓC. — Y si, como yo, continuara el razonamiento y dijese: «Llegamos siempre a una multiplicidad, y no es el tipo de respuesta que quiero, sino que, puesto que a esa multiplicidad la designas con un único nombre —y además que ninguna de ellas deja de ser figura, aunque sean también contrarias entre sí—, ¿qué es eso que incluye no
e menos lo redondo que lo recto, y que llamas figuras, afirmando que no es menos figura lo 'redondo' [11] que lo 'recto'?» ¿O no dices así?

MEN. — En efecto.

SÓC. — Entonces, cuando dices así, ¿afirmas acaso que lo 'redondo' no es más redondo que lo recto y lo 'recto' no es más recto que lo redondo?

MEN. — Por supuesto que no, Sócrates.

SÓC. — Pero afirmas que lo 'redondo' no es menos figura que lo 'recto'.

MEN. — Es verdad.

SÓC. — ¿Qué es entonces eso que tiene este nombre de
75*a* figura? Trata de decirlo. Si al que te pregunta de esa manera sobre la figura o el color contestas: «Pero no comprendo, hombre, lo que quieres, ni entiendo lo que dices», éste quizás se asombraría y diría: «¿No comprendes que estoy buscando lo que es lo mismo en todas esas cosas?» O tampoco, a propósito de esas cosas, podrías contestar, Menón, si alguien te preguntase: «¿Qué hay en lo 'redondo', lo 'recto', y en las otras cosas que llamas figuras, que es lo mismo en todas?» Trata de decirlo, para que te sirva, además, como ejercicio para responder sobre la virtud.

b MEN. — No; dilo tú, Sócrates.

SÓC. — ¿Quieres que te haga el favor?

MEN. — Por cierto.

---

[11] Platón utiliza aquí *stróngylon* (redondo) como equivalente de redondez *(strongylótes)*. Cf. 73e y 74b. He colocado comillas simples en éste como en el caso de *recto* a la palabra cuando tiene el significado abstracto.

Sóc. — ¿Y me contestarás tú, a tu vez, sobre la virtud?

Men. — Yo sí

Sóc. — Entonces pongamos todo el empeño. Vale la pena.

Men. — ¡Y mucho!

Sóc. — Pues bien; tratemos de decirte qué es la figura. Fíjate si aceptas esto: que la figura sea para nosotros aquella única cosa que acompaña siempre al color. ¿Te es suficiente, o lo prefieres de otra manera? Por mi parte, me daría por satisfecho si me hablaras así acerca de la virtud. c

Men. — Pero eso es algo simple, Sócrates.

Sóc. — ¿Cómo dices?

Men. — Si entiendo, figura es, en tu explicación, aquello que acompaña siempre al color [12]. Bien. Pero si alguien afirmase que no conoce el color y tuviera así dificultades como con respecto de la figura, ¿qué crees que le habrías contestado?

Sóc. — La verdad, pienso yo. Y si el que pregunta fuese uno de los sabios, de esos erísticos o de esos que buscan las controversias, le contestaría: «Ésa es mi respuesta, y si no digo bien, es tarea tuya examinar el argumento y refutarme.» Y si, en cambio, como ahora tú y yo, fuesen amigos los que quieren discutir entre sí, sería necesario entonces contestar de manera más calma y conducente a la discusión [13]. Pero tal vez, lo más conducente a la discusión consista no sólo en contestar la verdad, sino también con palabras que quien pregunta admita conocer. Yo trataré de proceder así. Dime, pues: ¿llamas a algo «fin»? d e

---

[12] Menón emplea aquí *chróa* para color; Sócrates había usado siempre hasta ahora *chrôma*. No parece haber cambio de significado.

[13] Más dialécticamente dice el texto, pero no tiene aquí todavía el significado técnico que adquirirá posteriormente en Platón. En cambio, P. Natorp (*Platos Ideenlehre*, Leipzig, 1903, pág. 38) y H. Gauss (*Handkommentar zu den Dialogen Platos*, vol. II, 1, Berna, 1956, pág. 115) piensan que éste sería el primer lugar en que el término está usado técnicamente.

Me refiero a algo como límite o extremo —y con todas estas palabras indico lo mismo—. Tal vez Pródico[14] disentiría de nosotros, pero tú, por lo menos, hablas de algo como limitado y terminado. Esto es lo que quiero decir, nada complicado.

MEN. — Así hablo, y creo entender lo que dices.

76a SÓC. — ¿Y entonces? ¿Llamas a algo «plano» y a otra cosa, a su vez, «sólido», como se hace, por ejemplo, en los problemas geométricos?

MEN. — Así hago.

SÓC. — Entonces ya puedes comprender, a partir de eso, lo que yo entiendo por figura. De toda figura digo, en efecto, esto: que ella es aquello que limita lo sólido, o, más brevemente, diría que la figura es el límite de un sólido[15].

MEN. — ¿Y del color, Sócrates, qué dices?

SÓC. — ¡Eres un desconsiderado, Menón! Sometes a un anciano a que te conteste estas cuestiones y tú no quieres
b recordar y decir qué afirmó Gorgias que es la virtud.

MEN. — Pero no bien me hayas contestado eso, Sócrates, te lo diré.

SÓC. — Aun con los ojos vendados, Menón, cualquiera sabría, al dialogar contigo, que eres bello y que también tienes tus enamorados.

MEN. — ¿Por qué?

SÓC. — Porque cuando hablas no haces otra cosa que mandar, como los niños consentidos, que proceden cual tiranos mientras les dura su encanto; y al mismo tiempo, habrás notado seguramente en mí que no resisto a los guapos.
c Te daré, pues, ese gusto y te contestaré.

MEN. — Hazlo, por favor.

SÓC. — ¿Quieres que te conteste a la manera de Gorgias, de modo que puedas seguirme mejor?

---

14 Véase en este volumen, n. 36 al diálogo *Eutidemo*.

15 Esta definición es, probablemente, de origen pitagórico (cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* 1090b5).

MEN. — Lo quiero, ¿por qué no?

SÓC. — ¿No admitís vosotros, de acuerdo con Empédocles [16], que hay ciertas emanaciones de las cosas?

MEN. — Ciertamente.

SÓC. — ¿Y que hay poros hacia los cuales y a través de los cuales pasan las emanaciones?

MEN. — Exacto.

SÓC. — ¿Y que, de las emanaciones, algunas se adaptan a ciertos poros, mientras que otras son menores o d
mayores?

MEN. — Eso es.

SÓC. — ¿Y no es así que hay también algo que llamas vista?

MEN. — Sí.

SÓC. — A partir de esto, entonces, «comprende lo que te digo», como decía Píndaro [17]; el color es una emanación de las figuras, proporcionado a la vista y, por tanto, perceptible.

MEN. — Excelente me ha parecido, Sócrates, esta respuesta que has dado.

SÓC. — Seguramente porque la he formulado de una manera a la cual estás habituado; además, creo, te has dado cuenta que a partir de ella, podrías también decir qué
es el sonido, el olor y otras cosa similares. e

MEN. — Así es.

SÓC. — Es una respuesta, en efecto, de alto vuelo [18], y por eso te agrada más que la relativa a la figura.

MEN. — A mí sí.

---

[16] PLUTARCO *(Quaest. nat.* 19, 916d) transmite las siguientes palabras de Empédocles: «Has de saber que hay emanaciones de todas las cosas que se generan» (fr. 89 DIELS-KRANZ = 419 y 558 B. C. G.). Este pasaje del *Menón* es recogido, además, como testimonio para Empédocles por DIELS-KRANZ (véase 31A92 = 420 B. C. G.).

[17] Fr. 121 (TURYN) = 94 (BOWRA) = 105 (SNELL).

[18] *Tragiké* dice el texto. Acerca de la manera de traducir el término, véase R. S. BLUCK, «On *tragiké*, Plato, *Meno* 76e», *Mnemosyne* 14 (1961), 289-295.

Sóc. — Pero ésta no me convence, hijo de Alexidemu, sino que aquélla [19] es mejor. Y creo que tampoco a ti te lo parecería, si no tuvieras necesidad de partir, como me decías ayer, antes de los misterios, y pudieras quedarte y ser iniciado [20].

77a MEN. — Pues me quedaría, Sócrates, si me dijeras muchas cosas de esta índole.

Sóc. — No es empeño, desde luego, lo que me va a faltar, tanto por ti como por mí, para hablar de estas cosas. Temo, sin embargo, no ser capaz de decirte muchas como ésta. Pero, en fin, trata también tú de cumplir la promesa diciéndome, en general [21], qué es la virtud, y deja de hacer una multiplicidad de lo que es uno, como afirman los que hacen bromas de quienes siempre rompen algo, sino que, manteniéndola entera e intacta, dime qué es
b la virtud. Los ejemplos de cómo debes proceder, tómalos de los que ya te he dado.

MEN. — Pues me parece, entonces, Sócrates, que la virtud consiste, como dice el poeta, en «gustar de lo bello y tener poder» [22]. Y así llamo yo virtud a esto: desear las cosas bellas y ser capaz de procurárselas.

[19] Cf. 76a6.

[20] Se trata, a primera vista, de una alusión a los famosos ritos de iniciación en los misterios eleusinos, que se celebraban en Atenas en lo que sería para nosotros el mes de febrero (véase P. BOYANCÉ, «Sur les mystères d'Éleusis», *Revue des Études Grecques* 75 [1962], especialmente págs. 460-474). Pero ya, entre otros, K. HILDEBRAND (*Platon = Platone* [trad. ital. COLLI], Turín, 1947, pág. 195), E. GRIMAL («À propòs d'un passage du *Ménon:* une définition 'tragique' de la couleur», *Revue des Études Grecques* 55 [1942], 12) y K. GAISER («Platons *Menon* und die Akademie», *Archiv f. Geschichte der Philosophie* 46 [1964], 255-6) observaron que se trata, seguramente, de una alusión más precisa a la «consagración» a la filosofía y a las enseñanzas de la Academia. Y para el papel de la «iniciación» en el filosofar, véanse en PLATÓN, *Gorgias* 497c, *Banquete* 209c, *Teeteto* 155c y *Eutidemo* 277d-e.

[21] Es la única vez que aparece en PLATÓN la expresión *katà hólou* (con genitivo) que, escrita en una sola palabra (*kathólou*) será el término técnico que empleará Aristóteles para designar al universal lógico.

[22] E. S. THOMPSON (*The Meno of Plato*, Cambridge, 1901, pág. 100) su-

SÓC. — ¿Afirmas, por tanto, que quien desea cosas bellas desea cosas buenas?

MEN. — Ciertamente.

SÓC. — ¿Como si hubiera entonces algunos que desean cosas malas y otros, en cambio, que desean cosas buenas? ¿No todos, en tu opinión, mi distinguido amigo, desean c cosas buenas?

MEN. — Me parece que no.

SÓC. — ¿Algunos desean las malas?

MEN. — Sí.

SÓC. — Y creyendo que las malas son buenas —dices—, ¿o conociendo también que son malas, sin embargo las desean?

MEN. — Ambas cosas, me parece.

SÓC. — ¿De modo que te parece, Menón, que si uno conoce que las cosas malas son malas, sin embargo las desea?

MEN. — Ciertamente.

SÓC. — ¿Qué entiendes por «desear»? ¿Querer hacer d suyo?

MEN. — Desde luego, ¿qué otra cosa?

SÓC. — ¿Considerando que las cosas malas son útiles a quien las hace suyas o sabiendo que los males dañan a quien se le presentan?

MEN. — Hay quienes consideran que las cosas malas son útiles y hay también quienes saben que ellas dañan.

SÓC. — ¿Y te parece también que saben que las cosas malas son malas quienes consideran que ellas son útiles?

MEN. — Me parece que no, de ningún modo.

SÓC. — Entonces es evidente que no desean las cosas malas quienes no las reconocen como tales, sino que de- e sean las que creían que son buenas, siendo en realidad malas. De manera que quienes no las conocen como malas

---

pone que este verso desconocido puede pertenecer a un poema de Simónides de Ceos, que vivió en Tesalia, y del que se ocupa Platón en *Protágoras*.

y creen que son buenas, evidentemente las desean como buenas, ¿o no?

MEN. — Puede que ésos sí.

SÓC. — ¿Y entonces? Los que desean las cosas malas, como tú afirmas, considerando, sin embargo, que ellas dañan a quien las hace suyas, ¿saben sin duda que se van a ver dañados por ellas?

MEN. — Necesariamente.

SÓC. — ¿Y no creen ésos que los que reciben el daño
78a merecen lástima en la medida en que son dañados?

MEN. — Necesariamente, también.

SÓC. — ¿Y los que merecen lástima, no son desventurados?

MEN. — Asi lo creo.

SÓC. — Ahora bien, ¿hay alguien que quiera merecer lástima o ser desventurado?

MEN. — No me parece, Sócrates.

SÓC. — Luego nadie quiere [23], Menón, las cosas malas, a no ser que quiera ser tal. Pues, ¿qué otra cosa es ser merecedor de lástima sino desear y poseer cosas malas?

b MEN. — Puede que digas verdad, Sócrates, y que nadie desee las cosas malas.

SÓC. — ¿No afirmabas hace un momento que la virtud consiste en querer cosas buenas y poder poseerlas?

MEN. — Sí, eso afirmaba.

SÓC. — Y, dicho eso, ¿no pertenece a todos el querer, de modo que en este aspecto nadie es mejor que otros?

MEN. — Es evidente.

SÓC. — Pero es obvio que, si uno es mejor que otro, lo sería con respecto al poder.

MEN. — Bien cierto.

SÓC. — Esto es, entonces, según parece, la virtud, de
c acuerdo con tus palabras: una capacidad de procurarse las cosas buenas.

---

[23] «Querer» y «desear» son utilizados por Platón, aquí, como sinónimos.

MEN. — Es exactamente así, Sócrates, me parece, tal como lo acabas de precisar.

SÓC. — Veamos entonces también esto, y si estás en lo cierto al afirmarlo: ¿dices que la virtud consiste en ser capaces de procurarse las cosas buenas?

MEN. — Así es.

SÓC. — ¿Y no llamas cosas buenas, por ejemplo, a la salud y a la riqueza?

MEN. — Y también digo el poseer oro y plata, así como honores y cargos públicos.

SÓC. — ¿No llamas buenas a otras cosas, sino sólo a ésas?

MEN. — No, sino sólo a todas aquellas de este tipo.

SÓC. — Bien. Procurarse oro, entonces, y plata, como *d*
dice Menón, el huésped hereditario del Gran Rey [24], es virtud. ¿No agregas a esa adquisición, Menón, las palabras «justa y santamente», o no hay para ti diferencia alguna, pues si alguien se procura esas cosas injustamente, tú llamas a eso también virtud?

MEN. — De ninguna manera, Sócrates.

SÓC. — ¿Vicio, entonces?

MEN. — Claro que sí.

SÓC. — Es necesario, pues, según parece, que a esa adquisición se añada justicia, sensatez, santidad, o alguna otra parte de virtud; si no, no será virtud, aunque propor- *e*
cione cosas buenas.

MEN. — ¿Cómo podría llegar a ser virtud sin ellas?

SÓC. — El no buscar oro y plata, cuando no sea justo, ni para sí ni para los demás, ¿no es acaso ésta una virtud, la no-adquisición [25]?

Con ocasión de la invasión de Jerjes a Grecia, los Alévadas (cf. n. 2), junto a otros tesalios, adoptaron una actitud pro-persa (HERÓDOTO, VII 172-174) y, seguramente, algún antecesor de Menón estrechó vínculos con la corte del Gran Rey de los persas.

[25] La palabra griega es *aporía* («no-logro», «carencia» y también «pobreza») que juega aquí con el verbo *porízesthai* (procurarse).

MEN. — Parece.

SÓC. — Por lo tanto, la adquisición de cosas buenas no sería más virtud que su no-adquisición, sino que, como parece, será virtud si va acompañada de justicia, pero vicio,
79a en cambio, si carece de ellas.

MEN. — Me parece que es necesariamente como dices.

SÓC. — ¿No afirmábamos hace un instante que cada una de ellas —la justicia, la sensatez y las demás de este tipo— eran una parte de la virtud?

MEN. — Sí.

SÓC. — Entonces, Menón, ¿estás jugando conmigo?

MEN. — ¿Por qué, Sócrates?

SÓC. — Porque habiéndote pedido hace poco que no partieras ni hicieras pedazos la virtud, y habiéndote dado ejemplos conforme a los cuales tendrías que haber contestado, no has puesto atención en ello y me dices que la virtud consiste en procurarse cosas buenas con justicia,
b ¡y de ésta afirmas que es una parte de la virtud!

MEN. — Sí, claro.

SÓC. — ¡Pero de lo que tú admites se desprende que la virtud consiste en esto: en hacer lo que se hace con una parte de la virtud! En efecto, afirmas que la justicia es una parte de la virtud y lo mismo cada una de las otras. Digo esto, porque habiéndote pedido que me hablaras de la virtud como un todo, estás muy lejos de decir qué es, y en cambio afirmas que toda acción es virtud, siempre que se realice con una parte de la virtud, como si hubieras dicho qué es en general la virtud y yo ya la conociese,
c aunque tú la tengas despedazada en partes. Me parece entonces necesario, mi querido Menón, que te vuelva a replantear desde el principio la misma pregunta «qué es la virtud» y si es cierto que toda acción acompañada de una parte de la virtud es virtud. Porque ése es, después de todo, el significado que tiene el decir que toda acción hecha con justicia es virtud. ¿O no te parece que haga falta repetir la misma pregunta, sino que crees que cualquiera

sabe qué es una parte de la virtud, sin saber lo que es ella misma?

MEN. — Me parece que no.

SÓC. — Si recuerdas, en efecto, cuando yo te contesté d
hace poco sobre la figura, rechazábamos ese tipo de respuesta que emplea términos que aún se están buscando y sobre los cuales no hay todavía acuerdo [26].

MEN. — Y hacíamos bien en rechazarlas, Sócrates.

SÓC. — Entonces, querido, no creas tampoco tú que mientras se está aún buscando qué es la virtud como un todo, podrás ponérsela en claro a alguien contestando por medio de sus partes, ni que podrás por lo demás poner en claro cualquier otra cosa con semejante procedimiento. Es menester, pues, de nuevo, replantearse la misma pregunta: ¿qué *es* esa virtud de la que dices las cosas que
dices? ¿O no te parecen bien mis palabras? e

MEN. — Me parecen perfectamente bien.

SÓC. — Responde entonces otra vez desde el principio: ¿qué afirmáis que es la virtud tú y tu amigo?

MEN. — ¡Ah... Sócrates! Había oído yo, aun antes de encontrarme contigo, que no haces tú otra cosa que proble-
matizarte y problematizar a los demás. Y ahora, según me 80a
parece, me estás hechizando, embrujando y hasta encantando por completo al punto que me has reducido a una madeja de confusiones. Y si se me permite hacer una pequeña broma, diría que eres parecidísimo, por tu figura como por lo demás, a ese chato pez marino, el torpedo. También él, en efecto, entorpece al que se le acerca y lo toca, y me parece que tú ahora has producido en mí un
resultado semejante. Pues, en verdad, estoy entorpecido b
de alma y de boca, y no sé qué responderte. Sin embargo, miles de veces he pronunciado innumerables discursos sobre la virtud, también delante de muchas personas, y lo he hecho bien, por lo menos así me parecía. Pero ahora,

[26] Cf. 75d.

por el contrario, ni siquiera puedo decir qué es. Y me parece que has procedido bien no zarpando de aquí ni residiendo fuera: en cualquier otra ciudad, siendo extranjero y haciendo semejantes cosas, te hubieran recluido por brujo.

Sóc. — Eres astuto, Menón, y por poco me hubieras engañado.

Men. — ¿Y por qué, Sócrates?

Sóc. — Sé por qué motivo has hecho esa comparación conmigo.

Men. — ¿Y por cuál crees?

Sóc. — Para que yo haga otra contigo. Bien sé que a todos los bellos les place el verse comparados —les favorece, sin duda, porque bellas son, creo, también las imágenes de los bellos—; pero nó haré ninguna comparación contigo. En cuanto a mí, si el torpedo, estando él entorpecido, hace al mismo tiempo que los demás se entorpezcan, entonces le asemejo; y si no es así, no. En efecto, no es que no teniendo yo problemas, problematice sin embargo a los demás [27], sino que estando yo totalmente pro-
d blematizado, también hago que lo estén los demás. Y ahora, «qué es la virtud», tampoco yo lo sé; pero tú, en cambio, tal vez sí lo sabías antes de ponerte en contacto conmigo, aunque en este momento asemejes a quien no lo sabe. No obstante, quiero investigar contigo e indagar qué es ella.

Men. — ¿Y de qué manera buscarás, Sócrates, aquello que ignoras totalmente qué es? ¿Cuál de las cosas que ignoras vas a proponerte como objeto de tu búsqueda? Porque si dieras efectiva y ciertamente con ella, ¿cómo advertirás, en efecto, que es ésa que buscas, desde el momento que no la conocías?

e Sóc. — Comprendo lo que quieres decir, Menón. ¿Te das cuenta del argumento erístico que empiezas a entre-

[27] En griego se juega entre *eúporon* (no teniendo problemas) y *aporeín* (problematizar).

tejer: que no le es posible a nadie buscar ni lo que sabe ni lo que no sabe? Pues ni podría buscar lo que sabe —puesto que ya lo sabe, y no hay necesidad alguna entonces de búsqueda—, ni tampoco lo que no sabe —puesto que, en tal caso, ni sabe lo que ha de buscar—.

MEN. — ¿No te parece, Sócrates, que ese razonamiento está correctamente hecho? 81a

SÓC. — A mí no.

MEN. — ¿Podrías decir por qué?

SÓC. — Yo sí. Lo he oído, en efecto, de hombres y mujeres sabios en asuntos divinos... [28].

MEN. — ¿Y qué es lo que dicen?

SÓC. — Algo verdadero, me parece, y también bello.

MEN. — ¿Y qué es, y quiénes lo dicen?

SÓC. — Los que lo dicen son aquellos sacerdotes y sacerdotisas que se han ocupado de ser capaces de justificar el objeto de su ministerio. Pero también lo dice Píndaro y muchos otros de los poetas divinamente inspirados. Y las cosas que dicen son éstas —y tú pon atención b si te parece que dicen verdad—: afirman, en efecto, que el alma del hombre es inmortal, y que a veces termina de vivir —lo que llaman morir—, a veces vuelve a renacer, pero no perece jamás. Y es por eso por lo que es necesario llevar la vida con la máxima santidad, porque de quienes...

Perséfone el pago de antigua condena
haya recibido, hacia el alto sol en el noveno año
el alma de ellos devuelve nuevamente,
de las que reyes ilustres c

---

[28] W. K. C. GUTHRIE (*Plato. Protagoras and Meno*, Harmondsworth, 1956, pág. 129) señala que hay seguramente aquí una pausa y un cambio de tono, que se hace más solemne en lo que sigue. El mismo autor sostiene que el pasaje refleja concepciones órficas. (Cf. *Orpheus and Greek Religion* = *Orfeo y la religión griega* (trad. J. VALMARD), Buenos Aires. 1970, pág. 167.)

y varones plenos de fuerza y en sabiduría insignes surgirán. Y para el resto de los tiempos héroes sin mácula por los hombres serán llamados[29].

El alma, pues, siendo inmortal y habiendo nacido muchas veces, y visto efectivamente todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido; de modo que no hay de qué asombrarse si es posible que recuerde, no sólo la virtud, sino el resto de
d las cosas que, por cierto, antes también conocía. Estando, pues, la naturaleza toda emparentada consigo misma, y habiendo el alma aprendido todo, nada impide que quien recuerde una sola cosa —eso que los hombres llaman aprender—, encuentre él mismo todas las demás, si es valeroso e infatigable en la búsqueda. Pues, en efecto, el buscar y el aprender no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia.

No debemos, en consecuencia, dejarnos persuadir por ese argumento erístico. Nos volvería indolentes, y es pro-
e pio de los débiles escuchar lo agradable; este otro, por el contrario, nos hace laboriosos e indagadores. Y porque confío en que es verdadero, quiero buscar contigo en qué consiste la virtud.

MEN. — Sí, Sócrates, pero ¿cómo es que dices eso de que no aprendemos, sino que lo que denominamos aprender es reminiscencia? ¿Podrías enseñarme que es así?

SÓC. — Ya te dije poco antes, Menón, que eres taima-
82a do; ahora preguntas si puedo enseñarte yo, que estoy afirmando que no hay enseñanza, sino reminiscencia, evidentemente para hacerme en seguida caer en contradicción conmigo mismo.

MEN. — ¡No, por Zeus, Sócrates! No lo dije con esa intención, sino por costumbre. Pero, si de algún modo pue-

---

[29] La cita se atribuye a PÍNDARO, fr. 137 (TURYN) = 127 (BOWRA) = 133 (SNELL).

des mostrarme que en efecto es así como dices, muéstramelo.

Sóc. — ¡Pero no es fácil! Sin embargo, por tí estoy dispuesto a empeñarme. Llámame a uno de tus numerosos servidores que están aquí, al que quieras, para que pueda demostrártelo con él. *b*

Men. — Muy bien. *(A un servidor.)* Tú, ven aquí.

Sóc. — ¿Es griego y habla griego?

Men. — Perfectamente; nació en mi casa.

Sóc. — Pon entonces atención para ver qué te parece lo que hace: si recuerda o está aprendiendo de mí.

Men. — Así haré.

Sóc. — *(Al servidor.)* Dime entonces, muchacho, ¿conoces que una superficie cuadrada es una figura así? *(La dibuja.)*

Servidor. — Yo sí.

Sóc. — ¿Es, pues, el cuadrado, una superficie que tiene todas estas líneas iguales, que son cuatro? *c*

Servidor. — Perfectamente.

Sóc. — ¿No tienen también iguales éstas trazadas por el medio [30]?

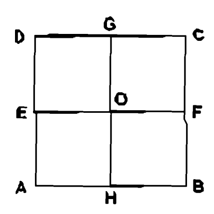
Servidor. — Sí.

Sóc. — ¿Y no podría una superficie como ésta ser mayor o menor [31]?

Servidor. — Desde luego.

---

[30] Al cuadrado inicial (ABCD), Sócrates agrega las líneas EF y GH.



[31] Sócrates seguramente señala, primero, el cuadrado mayor (ABCD) y, después, alguno de los menores (p. ej.: AHOE, HBFO, EOCD, etc.).

Sóc. — Si este lado fuera de dos pies y este otro también de dos, ¿cuántos pies tendría el todo[32]? Míralo así, si fuera por aquí de dos pies, y por allí de uno solo[33], ¿no sería la superficie de una vez dos pies[34]?

SERVIDOR. — Sí.

d Sóc. — Pero puesto que es de dos pies también aquí, ¿qué otra cosa que dos veces dos resulta?

SERVIDOR. — Así es.

Sóc. — ¿Luego resulta, ciertamente, dos veces dos pies?

SERVIDOR. — Sí.

Sóc. — ¿Cuánto es entonces dos veces dos pies? Cuéntalo y dilo.

SERVIDOR. — Cuatro, Sócrates.

Sóc. — ¿Y podría haber otra superficie, el doble de ésta, pero con una figura similar, es decir, teniendo todas las líneas iguales como ésta?

SERVIDOR. — Sí.

Sóc. — ¿Cuántos pies tendrá?

SERVIDOR. — Ocho.

Sóc. — Vamos, trata ahora de decirme cuál será el lar-
e go que tendrá cada una de sus líneas. Las de ésta tienen dos pies, ¿pero las de ésa que es doble?

SERVIDOR. — Evidentemente, Sócrates, el doble[35].

Sóc. — ¿Ves, Menón, que yo no le enseño nada, sino que le pregunto todo. Y ahora él cree saber cuál es el largo del lado del que resultará una superficie de ocho pies, ¿o no te parece?

MEN. — A mí sí.

Sóc. — ¿Pero lo sabe?

---

[32] Los griegos no disponían de un término para referirse a pies cuadrados.

[33] Sócrates compara uno de los lados del cuadrado mayor (p. ej.: BC) con otro de la figura menor (p. ej.: el AE de la figura ABFE).

[34] Es decir, dos pies cuadrados.

[35] Obviamente, la respuesta es equivocada.

MEN. — Claro que no.

SÓC. — ¿Pero cree que es el doble de la otra?

MEN. — Sí.

SÓC. — Observa cómo él va a ir recordando en seguida, como hay, en efecto, que recordar.

(Al servidor.) Y tú, dime: ¿afirmas que de la línea doble se forma la superficie doble? Me refiero a una super- 83a
ficie que no sea larga por aquí y corta por allí, sino que sea igual por todas partes, como ésta, pero el doble que ésta, de ocho pies. Fíjate si todavía te parece que resultará el doble de la linea.

SERVIDOR. — A mí sí.

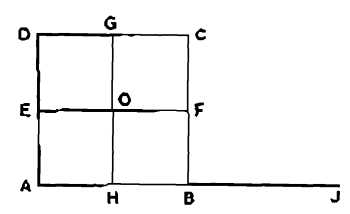
SÓC. — ¿No resulta ésta el doble que aquélla, si agregamos desde aquí otra cosa así [36]?

SERVIDOR. — Por supuesto.

SÓC. — ¿Y de ésta [37], afirmas que resultará una superficie de ocho pies, si hay cuatro de ellas iguales?

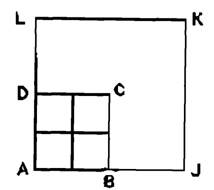
SERVIDOR. — Sí. b

SÓC. — Dibujemos, pues, a partir de ella, cuatro iguales [38]. ¿No sería ésa la superficie de ocho pies que tú afirmas?



«ésta» (AJ); «aquélla» (AB); «otra» (BJ).

[37] La línea AJ.



SERVIDOR. — Por supuesto.

SÓC. — ¿Pero no hay en esta superficie estos cuatru cuadrados, cada uno de los cuales es igual a ése de cuatro pies [39]?

SERVIDOR. — Sí.

SÓC. — ¿De qué tamaño resultará entonces? ¿No es cuatro veces mayor?

SERVIDOR. — Desde luego.

SÓC. — ¿Y es doble lo que es cuatro veces mayor?

SERVIDOR. — ¡No, por Zeus!

SÓC. — ¿Cuántas veces entonces?

SERVIDOR. — El cuádruple.

c SÓC. — Entonces, de la línea doble, muchacho, no resulta una superficie doble sino cuádruple.

SERVIDOR. — Es verdad.

SÓC. — Y cuatro veces cuatro es dieciséis, ¿no?

SERVIDOR. — Sí.

SÓC. — Entonces la superficie de ocho pies, ¿de cuál línea resulta? De ésta [40] nos ha resultado el cuádruple.

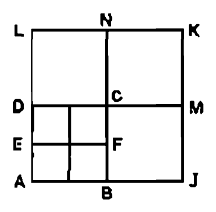
SERVIDOR. — Eso digo.

SÓC. — ¿Y esta cuarta parte resulta de la mitad de esta línea aquí [41]?

SERVIDOR. — Sí.

---

[39] Sócrates agrega al dibujo anterior las líneas CM y CN con lo que resulta la siguiente figura:



De AJ.

ABCD es la cuarta parte de AJKL, y AB la mitad de AJ.

Sóc. — Bien. ¿Pero la de ocho pies no es el doble de ésta y la mitad de ésa [42]?

Servidor. — Sí.

Sóc. — ¿No resultará entonces una línea mayor que ésta, pero menor que ésa [43], o no? *d*

Servidor. — A mí me parece que sí.

Sóc. — ¡Muy bien!, pues lo que a ti te parece es lo que debes contestar. Y dime: ¿esta línea no era de dos pies y ésa de cuatro?

Servidor. — Sí.

Sóc. — Entonces es necesario que la línea de la superficie de ocho pies sea mayor que ésta, que tiene dos pies, y menor que ésa, que tiene cuatro.

Servidor. — Es necesario.

Sóc. — Trata de decir qué largo afirmas que tendrá. *e*

Servidor. — Tres pies.

Sóc. — Si ha de ser de tres pies, ¿agregamos la mitad de ésta [44] y tendrá tres pies? Porque ésos son dos pies, éste, uno; y por aquí, igualmente, dos éstos y uno éste, y así resulta la superficie que tú afirmas. *(Sócrates completa el cuadrado AZPQ* [45].)

Servidor. — Sí.

Sóc. — De modo que si tiene tres por aquí y tres por allí, ¿la superficie total resulta tres veces tres pies?

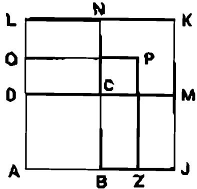
---

[42] «Ésta» (ABCD), «ésa» (AJKL).

[43] «Ésta» (AB), «ésa» (AJ).

[44] La mitad de BJ.

[45] «Ésos» (AB), «éste» (BZ), «éstos» (AD), «éste» (DQ). La figura resultante es:



SERVIDOR. — Evidentemente.

SÓC. — Tres veces tres, ¿cuántos pies son?

SERVIDOR. — Nueve.

SÓC. — ¿Y cuántos pies tiene la superficie del doble?

SERVIDOR. — Ocho.

SÓC. — Entonces de la línea de tres pies tampoco deriva la superficie de ocho.

SERVIDOR. — Desde luego que no.

SÓC. — Pero entonces, ¿de cuál? Trata de decírnoslo
84a con exactitud. Y si no quieres hacer cálculos, muéstranosla en el dibujo.

SERVIDOR. — ¡Por Zeus!, Sócrates, que yo no lo sé.

SÓC. — Te das cuenta una vez más, Menón, en qué punto se encuentra ya del camino de la reminiscencia?Porque al principio no sabía cuál era la línea de la superficie de ocho pies, como tampoco ahora lo sabe aún; sin embargo, creía entonces saberlo y respondía con la seguridad propia del que sabe, considerando que no había problema. Ahora, en cambio, considera que está ya en el problema, y como no sabe la respuesta, tampoco cree saberla.

b MEN. — Es verdad.

SÓC. — ¿Entonces está ahora en una mejor situación con respecto del asunto que no sabía?

MEN. — Así me parece.

SÓC. — Al problematizarlo y entorpecerlo, como hace el pez torpedo, ¿le hicimos algún daño?

MEN. — A mí me parece que no.

SÓC. — Le hemos hecho, al contrario, un beneficio para resolver cómo es la cuestión. Ahora, en efecto, buscará de buen grado, puesto que no sabe, mientras que muchas veces antes, delante de todos, con tranquilidad, creía
c estar en lo cierto al hablar de la superficie doble y suponía que había que partir de una superficie del doble de largo.

MEN. — Así parece.

SÓC. — ¿Crees acaso que él hubiera tratado de buscar y aprender esto que creía que sabía, pero ignoraba, antes de verse problematizado y convencido de no saber, y de sentir el deseo de saber?

MEN. — Me parece que no, Sócrates.

SÓC. — ¿Ha ganado, entonces, al verse entorpecido?

MEN. — Me parece.

SÓC. — Observa ahora, arrancando de este problema, qué es lo que efectivamente va a encontrar, buscando con- *d*
migo, sin que yo haga más que preguntar, y sin enseñarle. Vigila por si me coges enseñándole y explicándole en lugar de interrogarle por sus propios pareceres.

(Al servidor.) Dime entonces tú: ¿No tenemos aquí una superficie de cuatro pies [46]?

SERVIDOR. — Sí.

SÓC. — ¿Podemos agregarle a ésa otra igual [47]?

SERVIDOR. — Sí.

SÓC. — ¿Y esta tercera, igual a cada una de ésas [48]?

SERVIDOR. — Sí.

SÓC. — ¿No podríamos completar, además, este ángulo [49]?

SERVIDOR. — Por supuesto.

SÓC. — ¿No resultarían entonces estas cuatro superficies iguales?

SERVIDOR. — Sí. *e*

SÓC. — ¿Y qué? ¿El todo éste cuántas veces es mayor que aquél [50]?

SERVIDOR. — Cuatro veces.

SÓC. — Pero nosotros necesitábamos que fuera doble, ¿no te acuerdas?

---

[46] El cuadrado ABCD. Guthrie y Bluck piensan que es probable que, en este momento, Sócrates borre las figuras anteriores o dibuje al lado de ellas una nueva.

[47] DCNL.

[48] CMKN.

[49] El formado por los lados BC y CM.

[50] «Éste» (AJKL); «aquél» (ABCD).

SERVIDOR. — Por supuesto.

SÓC. — Entonces esta línea que va de un ángulo a otro,
85a ¿no corta en dos a cada una de estas superficies [51]?

SERVIDOR. — Sí.

SÓC. — ¿No son cuatro estas líneas iguales que encierran esta superficie [52]?

SERVIDOR. — Lo son, en efecto.

SÓC. — Observa ahora: ¿qué tamaño tiene esta superficie?

SERVIDOR. — No entiendo.

SÓC. — De éstas, que son cuatro, ¿no ha cortado cada línea en su interior la mitad de cada una?, ¿o no?

SERVIDOR. — Sí.

SÓC. — ¿Y cuántas de esas mitades hay en ésta [53]?

SERVIDOR. — Cuatro.

SÓC. — ¿Y cuántas en ésa [54]?

SERVIDOR. — Dos.

SÓC. — ¿Qué es cuatro de dos?

SERVIDOR. — El doble.

b SÓC. — ¿Y esta superficie [55], ¿cuántos pies tiene?

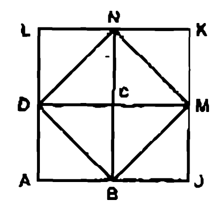
SERVIDOR. — Ocho pies.

SÓC. — ¿De cuál línea?

SERVIDOR. — De ésta [56].

---

[51] Es la línea DB-BM-MN-ND



[52] La superficie DBMN.

[53] En DBMN.

[54] En ABCD.

[55] DBMN.

[56] Cualquiera de las diagonales, pero, por lo que sigue, es, probablemente, DB.

SÓC. — ¿De la que habíamos trazado de ángulo a ángulo en la superficie de cuatro pies?

SERVIDOR. — Sí.

SÓC. — Los sofistas [57] la llaman «diagonal», y puesto que si «diagonal» es su nombre, de la diagonal se llegará a obtener, como tú dices, servidor de Menón, la superficie doble.

SERVIDOR. — Por supuesto que sí, Sócrates.

SÓC. — ¿Qué te parece, Menón? ¿Ha contestado él con alguna opinión que no le sea propia?

MEN. — No, con las suyas. *c*

SÓC. — Y, sin embargo, como dijimos hace poco, antes no sabía.

MEN. — Es verdad.

SÓC. — Estas opiniones, entonces, estaban en él, ¿o no?

MEN. — Sí.

SÓC. — El que no sabe, por lo tanto, acerca de las cosas que no sabe, ¿tiene opiniones verdaderas sobre eso que efectivamente no sabe?

MEN. — Parece.

SÓC. — Y estas opiniones que acaban de despertarse ahora, en él, son como un sueño. Si uno lo siguiera interrogando muchas veces sobre esas mismas cosas, y de maneras diferentes, ten la seguridad de que las acabaría conociendo con exactitud, no menos que cualquier otro. *d*

MEN. — Posiblemente.

SÓC. — Entonces, ¿llegará a conocer sin que nadie le enseñe, sino sólo preguntándole, recuperando él mismo de sí mismo el conocimiento?

MEN. — Sí.

SÓC. — ¿Y este recuperar uno el conocimiento de sí mismo, no es recordar?

MEN. — Por supuesto.

---

[57] Con el significado de «expertos», «técnicos» o «especialistas», sin connotaciones peyorativas. (Véase n. 8 de la pág. 509 del vol. I de estos *Diálogos*.)

Sóc. — El conocimiento que ahora tiene, ¿no es cierto que o lo adquirió, acaso, alguna vez o siempre lo tuvo?

Men. — Sí.

Sóc. — Si, pues, siempre lo tuvo, entonces siempre también ha sido un conocedor; y si, en cambio, lo adquirió alguna vez, no será por cierto en esta vida donde lo

e ha adquirido. ¿O le ha enseñado alguien geometría? Pues que éste se ha de comportar de la misma manera con cualquier geometría y con todas las demás disciplinas. ¿Hay, tal vez, alguien que le haya enseñado todo eso? Tú tendrías, naturalmente, que saberlo, puesto que nació en tu casa y en ella se ha criado.

Men. — Sé muy bien que nadie le ha enseñado nunca.

Sóc. — ¿Tiene o no tiene esas opiniones?

Men. — Indudablemente las tiene, Sócrates.

86a Sóc. — Si no las adquirió en esta vida, ¿no es ya evidente que en algún otro tiempo las tenía y las había aprendido?

Men. — Parece.

Sóc. — ¿Y no es ése, tal vez, el tiempo en que él no era todavía un hombre?

Men. — Sí.

Sóc. — Si, pues, tanto en el tiempo en que es hombre, como en el que no lo es, hay en él opiniones verdaderas, que, despertadas mediante la interrogación, se convierten en fragmentos de conocimientos, ¿no habrá estado el alma de él, en el tiempo que siempre dura, en posesión del saber. Es evidente, en efecto, que durante el transcurso del tiempo todo lo es y no lo es un ser humano [58].

Men. — Parece.

b Sóc. — Por tanto, si siempre la verdad de las cosas está en nuestra alma, ella habrá de ser inmortal. De modo que es necesario que lo que ahora no conozcas —es decir,

---

[58] Adviértase el empleo de las dos expresiones referidas al tiempo: *tòn aeì chrónon* (el tiempo que dura siempre) y *tòn pànta chrónon* (el transcurso del tiempo todo).

no recuerdes— te pongas valerosamente a buscarlo y a recodarlo.

MEN. — Me parece que dices bien, Sócrates, aunque no sé por qué.

SÓC. — A mí también me parece, Menón. Aunque en lo referente a los demás aspectos, no insistiría tanto con este discurso; en cambio, creemos que es necesario buscar lo que no se sabe para ser mejores, más esforzados y menos inoperantes que si creyésemos que no conocemos ni somos capaces de encontrar, ni que es necesario buscar. Y por esto sí estoy plenamente dispuesto a luchar, si pue- *c* do, tanto de palabra como de obra.

MEN. — También esto, Sócrates, me parece que lo dices bien.

SÓC. — ¿Quieres, pues, ya que estamos de acuerdo en que hay que indagar lo que uno no sabe que intentemos en común buscar qué es la virtud?

MEN. — Por supuesto. No obstante, Sócrates, yo preferiría, desde luego, examinar y escuchar lo que al principio te preguntaba, esto es: si hay que considerar la virtud como algo que es enseñable, o bien como algo que se *d* da a los hombres naturalmente o de algún otro modo.

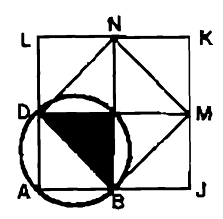
SÓC. — Pues si yo mandara, Menón, no sólo sobre mí, sino también sobre ti, no investigaríamos primero si la virtud es enseñable o si no lo es, sin antes haber indagado qué es ella misma. Pero, desde el momento en que tú no intentas mandarte a ti mismo —sin duda para continuar siendo libre—, pero intentas gobernarme a mí, y en efecto me gobiernas, te he de consentir, pues ¿podría acaso proceder de otro modo? Parece, por lo tanto, que hay que *e* investigar cómo es algo que todavía no sabemos qué es. Pero, no obstante, si no todo, déjame un poco de tu gobierno y concédeme que investiguemos si la virtud es enseñable o cómo es, y que lo hagamos a partir de una hipótesis [59]. Y digo «a partir de una hipótesis» tal como

[59] «Hipótesis» significa para Platón un enunciado que sirve como

lo hacen frecuentemente los geómetras al investigar, cuando alguien les pregunta, supongamos, a propósito de una superficie, si, por ejemplo, es posible inscribir como un triángulo esta superficie en este círculo. Ellos contestarían así: «No sé todavía si esto es posible, pero, como una
87a hipótesis, creo que puede ser de utilidad para el caso la siguiente: si esta superficie es tal que, al aplicarla sobre esa línea dada del círculo, le faltase una superficie igual a la que se ha aplicado [60], me parece que se ha de seguir

punto de partida o condición para poder aceptar o rechazar otro. No tiene, pues, el significado moderno de «conjetura», ni es tampoco un enunciado que, en cuanto tal, deba ser sometido a prueba. Es algo, en Platón, que se *su-pone* en el examen de una cuestión cuyo estudio no puede hacerse, si no es de ese modo.

[60] El pasaje es difícil y la traducción aproximada. Para saber, en particular, si Platón tenia en su mente algún teorema determinado se han dado numerosas interpretaciones. Puede verse la n. 56 que se inicia en la pág. 36 de la edición de A. Ruiz de Elvira *(Platón. Menón,* Madrid, 1958) y consultarse el apéndice que incorpora R. S. Bluck en su edición del diálogo *(Plato's Meno,* Cambridge, 1961, págs. 441-61). A pesar de que W. K. C. Guthrie afirma que «no es necesario comprender el ejemplo para captar el método hipotético que Sócrates expone» *(op. cit.* en n. 28, pág. 140) —cosa que, en parte, es cierta— y de los sutiles intentos de exponer el teorema —cosa que, en parte, es también interesante—, creo que no



deben olvidarse, por su consistencia y sencillez, dos de las observaciones que apunta L. Robin en su traducción del *Menón*, a propósito de este pasaje. Una se refiere a la índole de la figura aludida: «entre las trazadas anteriormente, Sócrates alude sin duda a aquella en que, en el cuadrado de dieciséis pies, está inscrito el de ocho; de los triángulos rectángulos que la figura presenta, los que son interiores al primer cuadrado y exteriores al segundo son los que merecen especial atención; tomando la hi-

un resultado, y si, por el contrario, es imposible que eso suceda, entonces se ha de seguir otro. Y así, pues, quiero b
yo hacer una hipótesis para ver qué resulta acerca de la inscripción de esta superficie en el círculo, si es posible o si no lo es.» Del mismo modo, también nosotros, a propósito de la virtud, ya que ni sabemos qué es ni qué clase de cosa es, debemos, partiendo de una hipótesis, examinar si es enseñable o no, expresándonos así: ¿qué clase de cosa, de entre aquellas concernientes al alma, ha de ser la virtud para que sea enseñable o no? En primer lugar, si es algo distinto o semejante al conocimiento, ¿es enseñable o no —o, como decíamos hace un momento, recordable—? Pero es indiferente que usemos cualquie- c
ra de las dos palabras; en fin, pues, ¿es enseñable? ¿O no es evidente para cualquiera que no otra cosa se enseña a los hombres sino el conocimiento?

MEN. — A mí me lo parece.

SÓC. — Si la virtud fuese un conocimiento, evidentemente sería enseñable.

MEN. — Por supuesto.

SÓC. — Esto, entonces, lo hemos resuelto rápidamente: si es así, será enseñable; si no es así, no lo será.

---

potenusa de uno de ellos como diámetro de un círculo que él dibuja, Sócrates muestra que el triángulo considerado cubre el semicírculo, mientras que la otra mitad queda vacía; *si* puede cubrirse con un triángulo semejante al primero y construido sobre la misma línea dada, entonces se desprende...; *si* no puede cubrirse, se seguirla que...» La otra, al significado del ejemplo: «Estamos en presencia no del enunciado de un problema, sino de un simple esquema de método; si tantas discrepancias se han producido es que se ha querido leer entre las líneas. Para Sócrates se trataba tan sólo de dar una idea del método que empleará para tratar la cuestión de los caracteres de la virtud en las condiciones anormales que le habían sido impuestas por Menón. Lo esencial es lo siguiente: p. ej., si la virtud se enseña y se transmite, hay, por una parte, maestros y discípulos, y por otra parte, lo mismo, discípulos y maestros; si la virtud es sólo una opinión recta, hallada por una buena fortuna, de un lado están los padres, personas de bien, pero, con los hijos, el otro lado queda vacío.» (L. ROBIN, *Platon, Oeuvres complètes*, vol. I, París, 1950, págs. 1292-3.)

MEN. — Por supuesto.

SÓC. — En segundo lugar, entonces tenemos que investigar, por lo que parece, si la virtud es un conocimiento o es algo distinto de un conocimiento.

d MEN. — También a mí me parece que después de aquello hay que investigar esto.

SÓC. — ¿Pero qué? ¿No decimos que la virtud es un bien, y no es ésta una hipótesis firme para nosotros?

MEN. — Por supuesto.

SÓC. — Pero si hay, además, algún otro bien, separado del conocimiento, quizá la virtud no sería un conocimiento; en cambio, si no hay ningún bien que el conocimiento no abarque, entonces estableciendo la hipótesis de que es algo que tiene que ver con el conocimiento, procederíamos correctamente.

MEN. — Así es.

SÓC. — ¿Y por la virtud somos buenos?

MEN. — Sí.

SÓC. — ¿Y, si buenos, también útiles? Pues todo lo bue-
e no es útil, ¿no?

MEN. — Sí.

SÓC. — ¿Y la virtud es algo útil?

MEN. — Necesariamente, según lo que admitimos.

SÓC. — Investiguemos, pues, recuperándolas una por una, cuáles son las cosas que nos son útiles. La salud, decimos, la fuerza, la belleza y hasta la riqueza también. Éstas y otras por el estilo decimos que son útiles, ¿no?

MEN. — Sí.

88a SÓC. — Pero estas mismas cosas decimos que también, a veces, nos dañan, ¿o afirmas tú algo distinto?

MEN. — No, sino así.

SÓC. — Observa ahora, ¿qué es lo que guía a cada una de esas cosas cuando nos son útiles y qué cuando nos dañan? ¿No es cierto, acaso, que son útiles cuando hay un uso correcto y que, en cambio, dañan cuando no lo hay?

MEN. — Por supuesto.

SÓC. — Investiguemos también las que se refieren al alma. ¿Llamas tú a algo sensatez, justicia, valor, facilidad para aprender, memoria, magnificencia, etc.?

MEN. — Yo sí.

SÓC. — Observa entonces cuáles de éstas te parece que no son un conocimiento, sino algo distinto del conocimiento: ¿no es cierto que, en unos casos, dañan y, en otros, son útiles? Por ejemplo, el valor: si no fuera discernimiento[61] el valor, sino una suerte de temeridad, ¿no es cierto que cuando un hombre es temerario y carece de juicio, recibe daño, mientras que saca provecho, en cambio, cuando tiene juicio? b

MEN. — Sí.

SÓC. — ¿Entonces también sucede de este modo con la sensatez y la facilidad para aprender: si una es aprendida y la otra ejercitada, y ambas lo son con juicio, entonces son útiles; sin juicio, dañinas?

MEN. — Seguramente.

SÓC. — En suma, pues, ¿todo lo que el alma emprende y en lo que persevera, cuando el discernimiento lo guía, acaba con felicidad; si lo hace el no-discernimiento, acaba en lo contrario? c

MEN. — Parece.

SÓC. — Por lo tanto, si la virtud es algo que está en el alma y que necesariamente ha de ser útil, tiene que ser discernimiento, puesto que todo lo concerniente al alma no es, en sí mismo, ni útil ni dañino, sino que, conforme vaya acompañado de discernimiento o no, resultará útil o dañino. Por este argumento, pues, siendo la virtud útil, tiene que ser una forma de discernimiento. d

MEN. — A mí también me lo parece.

SÓC. — Y, en efecto, con las demás cosas que hace un momento mencionábamos —la riqueza, etc.—, que, unas

[61] He mantenido siempre como traducción de *phrónesis* la palabra *discernimiento*.

veces, son buenas y, otras, dañinas, ¿no sucede también que, lo mismo que con respecto al resto del alma[61], el discernimiento, sirviendo de guía, hace, como vimos, útiles las cosas del alma misma —mientras que el no-discernimiento las hace dañinas—, del mismo modo el al-
e ma, usándolas y conduciéndolas correctamente las hace útiles, e incorrectamente, dañinas?

MEN. — Por supuesto.

SÓC. — ¿Y correctamente guía el alma racional, e incorrectamente, la irracional?

MEN. — Así es.

SÓC. — Entonces, puede decirse así, en general: todo para el hombre depende del alma, mientras que lo que es relativo al alma misma depende del discernimiento para
89a ser bueno; y, por lo tanto, según este razonamiento, lo útil sería discernimiento. ¿No afirmamos acaso que la virtud es útil?

MEN. — Por supuesto.

SÓC. — Entonces concluyamos ahora que la virtud es discernimiento, ya todo o parte de él[63].

MEN. — Me parece, Sócrates, que las cosas que has dicho están bien dichas.

SÓC. — Entonces, si esto es así, los buenos no lo han de ser por naturaleza.

b MEN. — Me parece que no.

SÓC. — Además hubiera sucedido lo siguiente: si los buenos lo fueran por naturaleza, tendríamos que haber tenido personas que efectivamente reconocieran, de entre los jóvenes, los que son buenos por naturaleza; y nosotros, por otra parte, nos habríamos apoderado de estos últimos, conforme a las indicaciones de aquéllos, y los habríamos custodiado en la acrópolis[64], marcándolos con

---

61 Lo que no es discernimiento.

63 El razonamiento, obviamente, es así: lo útil es discernimiento; la virtud es útil; por tanto, la virtud es discernimiento.

64 En Atenas, como en otras ciudades, los tesoros públicos se guardaban en los templos de la acrópolis.

mayor cuidado que al oro, para que nadie los echase a perder y pudieran, una vez alcanzada la edad conveniente, ser útiles al Estado.

MEN. — Probablemente, Sócrates.

SÓC. — ¿Si los buenos, por tanto, no lo son por naturaleza, lo llegarán a ser por aprendizaje? c

MEN. — Me parece que no hay ya otro remedio sino que sea así; además, es evidente, Sócrates, que es enseñable, según nuestra hipótesis de que la virtud es conocimiento.

SÓC. — Quizás, ¡por Zeus!, pero tal vez no estábamos en lo cierto al admitirla.

MEN. — Parecía, sin embargo, hace poco, que la decíamos bien.

SÓC. — Pero no tiene que parecer bien dicha sólo anteriormente, sino también ahora y después, si quiere ser válida.

MEN. — ¿Y entonces qué? ¿Qué obstáculo encuentras d
y por qué sospechas que la virtud pueda no ser un conocimiento?

SÓC. — Te lo diré, Menón. Sobre «que es enseñable, si es un conocimiento», no retiro mi parecer de que esté bien dicho; pero sobre «que sea un conocimiento», observa tú si no te parece verosímil sospecharlo. Dime, en efecto, si cualquier asunto fuera enseñable, y no sólo la virtud, ¿no sería necesario que de él hubiera también maestros y discípulos?

MEN. — A mi me lo parece.

SÓC. — Si, por el contrario, entonces, de algo no hay e
ni maestros ni discípulos, ¿conjeturaríamos bien acerca de ello si supusiéramos que no es enseñable?

MEN. — Así es; pero, ¿no te parece que hay maestros de virtud?

SÓC. — A menudo, por cierto, he buscado si habría tales maestros, pero, no obstante todos mis esfuerzos, no logro encontrarlos. Y los busco, sin embargo, junto con muchos otros, sobre todo entre aquellos que creo que son ex-

pertos en el asunto... ¡Pero he aquí, Menón, que precisa-
mente ahora, en el momento más oportuno, se ha senta-
do junto a nosotros Ánito! ¡Hagámoslo partícipe de nues-
90a tra búsqueda!, que procederemos bien al hacerlo. En efec-
to, Ánito, en primer lugar, es hijo de padre rico y hábil,
Antemión [65], que enriqueció no por obra del azar ni de al-
gún legado —como le acaba de suceder ahora a Ismenias
de Tebas [66], que recibió los bienes de Polícrates [67]—, sino
lográndolos con su saber y su diligencia; en segundo lu-
gar, en cuanto al resto del carácter del padre, no se ha mos-
trado éste nunca como un ciudadano arrogante, ni engreí-
do, ni intratable, sino, por el contrario, como un hombre
mesurado y amable; en tercer lugar, crió y educó bien a
b su hijo, a juicio del pueblo ateniense, ya que lo eligen, en
efecto, para las más altas magistraturas. Justo será, pues,
buscar con personas como éstas los maestros de virtud
que haya o que no haya, y cuáles son. Indaga entonces con
nosotros, Ánito, conmigo y con tu huésped Menón, aquí
presente, acerca de este asunto: cuáles pueden ser los
maestros. Y haz, por ejemplo, estas consideraciones: si
c quisiéramos que Menón fuese un buen médico, ¿a qué
maestros lo encomendaríamos? ¿No sería a los médicos?

---

[65] Aparte de un escolio al *Eutifrón*, que lo menciona como derivando su fortuna del trabajo o comercio con los cueros, éstas son las únicas referencias que se tienen del padre de Ánito. Pero hay que tomar con cuidado estos datos, porque, como señala bien A. Croiset, «Platón se entretiene en el elogio de Antemión sin duda para subrayar un contraste entre padre e hijo y hacer de éste, por un efecto de ironía, como un ejemplo en apoyo de la tesis que Sócrates ha de sostener» *(Platon, Oeuvres complètes*, vol. III, 2.ª parte, París, Les Belles Lettres, 1923, pág. 265, n.).

[66] Se trata, seguramente, de la persona de que habla Jenofonte *(Helénicas* III 5, 2) y que fue dirigente del partido antiespartano en Tebas. Platón lo menciona también en *República* 336a.

[67] Probablemente, no se refiere al tirano de Samos —que vivió en el siglo vi—, sino a un retórico ateniense, contemporáneo de Sócrates, partidario de la democracia, autor de un *Elogio de Trasíbulo* y una *Acusación de Sócrates* y que podría haber ayudado económicamente a la causa de Ismenias (cf. n. 66).

ÁNITO. — Por supuesto.

SÓC. — Y si quisiéramos, en cambio, que fuese un buen zapatero, ¿no lo encomendaríamos a los zapateros?

ÁN. — Sí.

SÓC. — ¿Y así con los demás?

ÁN. — Por supuesto.

SÓC. — Dime entonces, volviendo nuevamente sobre esto: encomendándolo a los médicos, haríamos bien si quisiéramos que fuese un buen médico. Pero cuando decimos *d* eso, ¿estamos sosteniendo lo siguiente: que encomendándolo a ellos obraríamos sensatamente si lo mandáramos mejor a los que ejercen la profesión que a los que no, a los que perciben una remuneración por este servicio y que se declaran maestros del que quiere ir a aprender? ¿No obraríamos bien si fijáramos nuestra atención en estas cosas?

ÁN. — Sí.

SÓC. — Entonces con el arte de tocar la flauta y con las demás, ¿no sucederá lo mismo? Sería mucha incons- *e* ciencia el querer que alguien se haga flautista y no encomendarlo a los que prometen enseñar ese arte y percibir por ello una remuneración, y, en cambio, causar molestias a quienes ni pretenden ser maestros ni tienen un solo discípulo del saber que nosotros consideramos digno de aprender de aquel al que lo encomendamos. ¿No te parece que sería una gran tontería?

ÁN. — Sí, ¡por Zeus!, y también una ignorancia.

SÓC. — Dices bien. Ahora, entonces, es posible que me *91a* ayudes a deliberar y lo hagas conmigo, en común, acerca de tu huésped Menón, que está aquí. Hace rato que él me dice, Ánito, que anhela ese saber y esa virtud gracias a los cuales los hombres gobiernan bien sus casas y el Estado, se ocupan de sus progenitores y conocen la manera de acoger y apartar a ciudadanos y extranjeros, tal como es propio de un hombre de bien. En relación, pues, con esta vir- *b* tud, considera tú a quiénes habríamos de encomendarlo,

para que lo hiciéramos bien. ¿O es evidente, según lo que acabamos de decir, que a aquellos que prometen ser maestros de virtud y que se declaran abiertos a cualquiera de los griegos que quiera aprender, habiendo fijado y percibiendo una remuneración por ello?

ÁN. — ¿Y quiénes son ésos, Sócrates?

SÓC. — Lo sabes bien tú mismo que me estoy refiriendo a los que la gente llama sofistas[64].

c ÁN. — ¡Por Heracles, cállate, Sócrates! Que ninguno de los míos, ni mis amigos más cercanos, ni mis conocidos, conciudadanos o extranjeros, caiga en la locura de ir tras ellos y hacerse arruinar, porque evidentemente son la ruina y la perdición de quienes los frecuentan.

SÓC. — ¿Qué dices Ánito? ¿Son ellos, acaso, los únicos de cuantos pretendiendo saber cómo producir algún beneficio, difieren de manera tal de los demás que, no sólo no son útiles, como los otros, cuando uno se les entrega,
d sino que incluso también pervierten? ¿Y por semejante servicio se atreven manifiestamente a pedir dinero? Yo, por cierto, no imagino cómo podré creerte. Sé, por ejemplo, que un solo hombre, Protágoras, ha ganado más dinero con este saber que Fidias —tan famoso por las admirables obras que hacia— y otros diez escultores juntos. ¡Qué extraño lo que dices! Si los que reparan zapatos viejos y los que remiendan mantos devolvieran en peor estado del que los recibieron tanto los zapatos como los mantos, no pasarían inadvertidos más de treinta días, sino que,
e si hiciesen eso, bien pronto se morirían de hambre. Pero he aquí que Protágoras, en cambio, sin que toda la Grecia lo advirtiera, ha arruinado a quienes lo frecuentaban y los

---

[64] Para el término «sofista», cf. la n. 8 de la pág. 509 del vol. I de estos *Diálogos*. Una presentación actualizada de la vieja sofística griega es la de W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, vol. III, Cambridge, 1969, págs. 27-54. Quien busque un enfoque diferente del platónico, hará bien en recurrir al aún hoy válido cap. 57 de la obra de G. GROTE, *History of Greece*, 8 vols., Londres, 1846-55 (hay numerosas reediciones).

ha devuelto en peor estado que cuando los había recibido, y lo ha hecho por más de cuarenta años —ya que creo, en efecto, que murió cerca de los setenta, después de haber consagrado cuarenta al ejercicio de su arte [69]—, y en todo ese tiempo y hasta el dia de hoy no ha cesado de gozar de renombre. Y no sólo Protágoras, sino muchísimos
más, algunos anteriores [70] a él y otros todavía en vida [71]. 92a
¿Diremos, entonces, sobre la base de tus palabras, que ellos conscientemente engañan y arruinan a los jóvenes, o que ni ellos mismos se dan cuenta? ¿Tendremos que considerarlos tan locos precisamente a éstos de los que algunos afirman que son los hombres más sabios?

Án. — ¡Locos...! No son ellos los que lo están, Sócrates. Si, en cambio, y mucho más los jóvenes que les pagan. Y todavía más que éstos, los que se lo permiten, sus b
familiares, pero por encima de todos, locas son las ciudades, que les permiten la entrada y no los echan, ya sea que se trate de un extranjero que se proponga hacer algo de esto, ya de un ciudadano.

Sóc. — Pero Ánito, ¿te ha hecho daño alguno de los sofistas o qué otro motivo te lleva a ser tan duro con ellos?

Án. — ¡Por Zeus!, yo nunca he frecuentado jamás a ninguno de ellos, ni dejaría que lo hiciese alguno de los míos.

Sóc. — ¿Pero entonces no tienes por completo experiencia de estas personas?

Án. — ¡Y que no la tenga!

Sóc. — ¡Pero hombre bendito!, ¿cómo vas a saber si en c
este asunto hay algo bueno o malo, si eres completamente inexperto?

Án. — Muy fácil: con experiencia o sin ella, sé perfectamente bien quiénes son ésos.

---

[69] Se estima que Protágoras vivió entre 491/490 y 421/420 a. C. (Cf. Guthrie, *A History...*, pág. 262.)

[70] Cf. *Protágoras* 316d-e.

[71] Probablemente, Hipias, Pródico y Gorgias. (Cf. *Apología* 19e.)

SÓC. — Tal vez eres un adivino, Ánito, porque me asombra, de acuerdo con lo que tú mismo has dicho, cómo podrías de alguna otra manera saber algo acerca de ellos. Sin embargo, nosotros no estábamos buscando quiénes son los que echarían a perder a Menón, si él fuera con ellos
d —y admitamos, si quieres, que nos referimos a los sofistas—, sino a aquellos a los que él tendría que dirigirse, en una ciudad tan grande, para llegar a ser digno de consideración en esta virtud de la que hasta ahora he discurrido. Y tú tienes que decírnoslo, haciendo así un favor a este tu amigo paterno al indicárselos.

ÁN. — ¿Y tú, por qué no se los has indicado?

SÓC. — Porque ya lo dije: yo suponía que ellos eran los
e maestros de estas cosas. Pero encuentro, por lo que afirmas, que en realidad no he dicho nada. Y, tal vez, estés en lo cierto. De modo, entonces, que ahora te toca a ti indicar a qué atenienses habrá de dirigirse. Di también un nombre, el del que quieras.

ÁN. — ¿Y por qué quieres oír el nombre de uno solo? Cualquiera de los atenienses bellos y buenos [72] con que se encuentre, sin excepción, lo harán un hombre, mejor —siempre que les haga caso— que los sofistas.

SÓC. — ¿Y ésos han llegado a ser bellos y buenos por azar, sin aprender de nadie, y son, sin embargo, capaces
93a de enseñar a los demás lo que ellos no han aprendido?

ÁN. — Yo estimo que ellos han aprendido de sus predecesores, que eran también personas bellas y buenas. ¿O no crees que haya habido muchas en esta ciudad?

SÓC. — Lo creo, Ánito, y me parece también que hay aquí figuras buenas en asuntos políticos, y que las ha habido, además, antes y en no menor cantidad que hoy. ¿Pero han sido también buenos maestros de la propia virtud?

---

[72] Para el alcance de la expresión griega, véase n. 52 de la pág. 552 del vol. I de estos *Diálogos*. Por otra parte, en lo que sigue deberán tomarse como sinónimas las expresiones «hombre bueno» y «hombre de bien».

Ésta es, precisamente, la cuestión que estamos debatiendo: no si hay hombres buenos en esta ciudad, ni si los ha *b* habido anteriormente, sino que hace rato que estamos indagando si la virtud es enseñable. E indagando eso, indagamos asimismo si los hombres buenos, tanto los actuales como los del pasado, conocieron de qué manera transmitir también a otros esa virtud que a ellos los hacia buenos, o bien si se daba el caso de que para el hombre no es ella ni transmisible ni adquirible. Esto es, precisamente, lo que hace rato estamos buscando yo y Menón.

Dime, según tu propio punto de vista: ¿no afirmarías *c* que Temístocles fue un hombre de bien?

ÁN. — Yo sí, y en alto grado.

SÓC. — ¿Y también un buen maestro —pues si alguien lo fue de la propia virtud, nadie más que él—?

ÁN. — Pienso que sí, de haberlo querido.

SÓC. — Pero, ¿crees que no habría querido que otros fueran bellos y buenos, y en particular su hijo? ¿O supo- *d* nes que le tenía envidia y que deliberadamente no le transmitió esa virtud que a él le hacía bueno? ¿No has oído que Temístocles hizo educar a su hijo Cleofante como buen jinete? Y éste, en efecto, sabía mantenerse de pie, erguido, sobre el caballo y desde esa posición arrojaba jabalinas y realizaba muchas otras y asombrosas proezas que aquél le había hecho enseñar, convirtiéndolo en un experto en todo aquello que dependía de los buenos maestros; ¿o no has oído esas cosas de los viejos?

ÁN. — Las he oído.

SÓC. — Luego, eso no era debido a que la naturaleza *e* de su hijo fuese mala.

ÁN. — Tal vez no.

SÓC. — ¿Y qué entonces acerca de esto? ¿Has oído alguna vez, por parte de algún joven o anciano, què Cleofante, el hijo de Temístocles, haya logrado ser un hombre de bien y sabio como su padre?

ÁN. — No, por cierto.

Sóc. — ¿Tendremos, pues, que suponer que él quiso hacer educar a su hijo en esas cosas, y que, en cambio, en aquel saber del cual él mismo se hallaba dotado, no quiso hacerlo mejor a su hijo que a sus vecinos, si es que la virtud es enseñable?

Án. — ¡Por Zeus!, seguramente que no.

Sóc. — Y éste es, en efecto, un maestro tal de virtud
94a que tú también admites que fue uno de los mejores del pasado. Pero examinemos otro: Arístides[73], el hijo de Lisímaco[74], ¿o no admites que ha sido bueno?

Án. — Yo sí, sin duda alguna.

Sóc. — También ése educó a su hijo Lisímaco en lo que estuvo al alcance de los maestros, del modo más magnífico posible entre los atenienses, pero ¿te parece que ha logrado hacer de él un hombre mejor que cualquier otro?
b Tú lo has frecuentado y sabes cómo es. Y si quieres otro, Pericles, un hombre tan espléndidamente lúcido, ¿sabes acaso que tuvo dos hijos, Páralo y Jántipo[75]?

Án. — Sí.

Sóc. — Y a ambos, como sabes también tú, les enseñó a ser jinetes no inferiores a ninguno de los atenienses, y los hizo educar también en música, en gimnasia y en cuantas artes hay, de manera que tampoco fueran inferiores a ninguno: ¿no quería entonces hacerlos hombres de bien? Yo creo que lo quería, pero tal vez eso no fue enseñable. Y para que no supongas que son pocos, y los más desdeñables de los atenienses los que son incapaces de lograr esto, ten en cuenta que también Tucídides[76] tuvo dos hi-
c jos: Melesias y Estéfano, a los que dio una excelente edu-

[73] Cf. *Gorgias* 526b.

[74] Es, además, personaje del *Laques*. Cf. en el vol. I de estos *Diálogos*, la Introducción al *Laques*, especialmente págs. 446-448.

[75] Cf. *Protágoras* 315a. Véase n. 14 de la pág. 514 del vol. I de estos *Diálogos*.

[76] Se refiere al hijo de Melesias, nacido hacia el 505 a. C., miembro del grupo antidemocrático y vigoroso rival de Pericles. Es, probablemente, el abuelo materno del historiador del mismo nombre (nacido hacia 455).

ación en todo, y, especialmente en la lucha, fueron los mejores de Atenas —uno lo había confiado a Jantias y el otro a Eudoro, a los que se consideraba los más eminentes luchadores de entonces—, ¿o no lo recuerdas?

ÁN. — Sí, lo he oído.

SÓC. — ¿No es evidente que éste no habría hecho enseñar a sus hijos aquellas cosas cuya enseñanza exigía un
gasto, descuidando, en cambio, de proporcionarles las que d
no necesitaba pagar para hacerlos hombres de bien, si ésas hubieran sido enseñables? ¿O era, quizás, Tucídides un hombre limitado, que no tenía muchos amigos ni entre los atenienses ni entre sus aliados? Procedía de una familia influyente y gozaba de gran poder tanto en la ciudad como entre los demás griegos, de modo que si se hubiera tratado de algo enseñable, habría encontrado quien se en-
cargara de hacer buenos a sus hijos, ya sea entre los ciu- e
dadanos, ya entre los extranjeros, en el caso de que él mismo no hubiese tenido tiempo por sus ocupaciones públicas. Pero lo que sucede, amigo Ánito, es que tal vez la virtud no sea enseñable.

ÁN. — ¡Ah... Sócrates! Me parece que fácilmente hablas mal de los demás. Yo te aconsejaría, si me quieres hacer caso, que te cuidaras; porque, del mismo modo que en cualquier otra ciudad es fácil hacer mal o bien a los hombres, en ésta lo es en modo muy particular. Creo que tam-
bién tú lo sabes. *(Se va, o, haciéndose a un lado, deja de* 95a
participar en la conversación.)

SÓC. — Me parece, Menón, que Ánito se ha irritado [77], y no me asombra, ya que, en primer lugar, cree que estoy acusando a estos hombres y, en segundo lugar, se consi-

---

[77] Ánito no ha comprendido lo que ha dicho Sócrates. Los datos que éste ha traído a colación sobre Temístocles, Arístides, Pericles y Tucídides no los ha sabido tomar como tales, sino como calumnias o maledicencias. El propósito de Platón es el de reflejar el tipo de mentalidad de estas figuras influyentes del momento.

dera él también uno de ellos. Pero si llegara a saber alguna vez qué significa «hablar mal» [75], cesaría de irritarse; pero ahora lo ignora. Mas dime tú, ¿no hay entre vosotros hombres bellos y buenos?

MEN. — Por supuesto.

b SÓC. — ¿Y entonces? ¿Están dispuestos a ofrecerse como maestros a los jóvenes y a aceptar que son maestros o —lo que es lo mismo— que la virtud es enseñable?

MEN. — No, ¡por Zeus!, Sócrates, que unas veces les oyes decir que es enseñable y otras que no.

SÓC. — ¿Hemos de afirmar, entonces, que son maestros de semejante disciplina, éstos, que ni siquiera se ponen de acuerdo sobre eso?

MEN. — Me parece que no, Sócrates.

SÓC. — ¿Y entonces, qué? Esos sofistas, que son los c únicos que como tales se presentan, ¿te parece que son maestros de virtud?

MEN. — He ahí, Sócrates, lo que admiro, sobre todo, en Gorgias: que jamás se le oye prometer eso; por el contrario, se ríe de los demás cuando oye esas promesas. Lo que él cree es que hay que hacer hábiles a las personas en el hablar.

SÓC. — ¿Tampoco a ti te parece, entonces, que los sofistas son maestros?

MEN. — No podría decirte, Sócrates. A mí también me sucede como a los demás: unas veces me parece que lo son, otras, que no.

d SÓC. — ¿Y sabes que no sólo a ti y a los demás políticos a veces parece la virtud enseñable y a veces no, sino que también el poeta Teognis dice estas mismas cosas? ¿Lo sabes?

MEN. — ¿En cuáles versos?

---

[75] La expresión griega lo mismo puede significar «ofender», «infamar», «denigrar» (así la entiende Ánito), que «hablar incorrectamente de» (así la entiende Sócrates). Cf. n. 55 del *Eutidemo*.

Sóc. — En los elegíacos donde dice:

Y junto a ellos bebe y come, y con ellos
siéntate, y procura agradarles, que tienen gran poder.
Porque de los buenos, cosas buenas aprenderás; mas si con los malos
te mezclas, también tu juicio has de perder[79]. e

¿Sabes que en ellos se habla de la virtud como si fuese enseñable?

Men. — Lo parece, efectivamente.

Sóc. — Pero en otros, cambiando un poco su posición, dice:

Si se pudiera forjar e implantar en un hombre el pensamiento[80],

y continúa más o menos así:

cuantiosas y múltiples ganancias habrían sacado[81]

los que fueran capaces de hacer eso, y...

jamás de un buen padre un mal hijo saldría,
obedeciendo sus sensatos preceptos. Pero enseñando 96a
nunca harás de un malvado un hombre de bien[82].

¿Te das cuenta de que él mismo, de nuevo, a propósito de la misma cuestión, cae en contradicción consigo mismo?

Men. — Parece.

Sóc. — ¿Podrías mencionarme algún otro asunto en que, por un lado, quienes declaren ser sus maestros, no sólo no son reconocidos como tales por los demás, sino b
que se piensa que nada conocen de él y que son ineptos

---

[79] Versos 33-36 (Diehl).
[80] Verso 435 (Diehl).
[81] Verso 434 (Diehl).
[82] Versos 436-8 (Diehl).

precisamente en aquello de lo que afirman ser maestros, mientras que, por otro lado, los que son reconocidos como hombres bellos y buenos unas veces afirman que es enseñable, otras que no; en suma, los que andan confundidos acerca de cualquier cosa, podrías afirmar que son maestros en el significado propio de la palabra?

MEN. — ¡Por Zeus!, no.

SÓC. — Pero si ni los sofistas ni los hombres bellos y buenos son maestros del asunto, ¿no es evidente que tampoco podrá haber otros?

c MEN. Me parece que no.

SÓC. — ¿Pero si no hay maestros, tampoco hay discípulos?

MEN. — Me parece que es como dices.

SÓC. — Y hemos convenido, ciertamente, que aquello de lo que no hay maestros ni discípulos no es enseñable?

MEN. — Lo hemos convenido.

SÓC. — ¿Y de la virtud no parece, pues, que haya maestros por ninguna parte?

MEN. — Así es.

SÓC. — ¿Pero si no hay maestros, tampoco hay discipulos?

MEN. — Así parece.

SÓC. — ¿Por lo tanto, la virtud no sería enseñable?

d MEN. — No parece que lo sea, si es que hemos investigado correctamente. De modo que me asombro, Sócrates, tanto de que puedan no existir hombres de bien, como del modo en que se puedan haber formado los que existen.

SÓC. — Temo, Menón, que tú y yo seamos unas pobres criaturas, y que no te haya educado satisfactoriamente a ti Gorgias, ni a mí Pródico[83]. Así que más que de cualquier otra cosa, tenemos que ocuparnos de nosotros mismos y buscar a aquel que, de una manera u otra, nos ha-

---

[83] Véanse n. 36 al *Eutidemo* (en este volumen) y n. 58 al *Protágoras* (en vol. I, pág. 556) de estos *Diálogos*.

ga mejores. Digo esto teniendo la vista puesta en la indagación reciente, ya que es ridículo cómo no advertimos e
que no es sólo con la guía del conocimiento con lo que los hombres realizan sus acciones correctamente y bien; y ésta es, sin duda, la vía por la que se nos ha escapado el saber de qué manera se forman los hombres de bien.

MEN. — ¿Qué quieres decir, Sócrates?

SÓC. — Esto: habíamos admitido correctamente que los hombres de bien deben ser útiles y que no podría ser de otra manera, ¿no es así? 97a

MEN. — Sí.

SÓC. — Pero, que no sea posible guiar correctamente, si no se es sabio, esto parece que no hemos acertado al admitirlo.

MEN. — ¿Cómo dices?

SÓC. — Te explicaré. Si alguien sabe el camino que conduce a Larisa o a cualquier otro lugar que tú quieras y lo recorre guiando a otros, ¿no los guiará correctamente y bien?

MEN. — Por supuesto.

SÓC. — Y si alguien opinase correctamente acerca de b
cuál es el camino, no habiéndolo recorrido ni conociéndolo, ¿no guiaría también éste correctamente?

MEN. — Por supuesto.

SÓC. — Pero mientras tenga una opinión verdadera acerca de las cosas de las que el otro posee conocimiento, ¿no será un guía peor, opinando sobre la verdad y no conociéndola, que él que la conoce?

MEN. — No, ciertamente.

SÓC. — Por lo tanto, la opinión verdadera, en relación con la rectitud del obrar, no será peor guía que el discernimiento; y es esto, precisamente, lo que antes omitíamos c
al investigar acerca de cómo era la virtud, cuando afirmábamos que solamente el discernimiento guiaba correctamente el obrar. En efecto, también puede hacerlo una opinión que es verdadera.

MEN. — Parece.

SÓC. — En consecuencia, no es menos útil la recta opinión que la ciencia.

MEN. — Excepto que, Sócrates, el que tiene el conocimiento acertará siempre, mientras que quien tiene recta opinión algunas veces lo logrará, otras, no.

SÓC. — ¿Cómo dices? El que tiene una recta opinión, ¿no tendría que acertar siempre, por lo menos mientras opine rectamente?

MEN. — Me parece necesario. De modo que me asom-
d bro, Sócrates, siendo así la cosa, de por qué el conocimiento ha de ser mucho más preciado que la recta opinión y con respecto a qué difiere el uno de la otra.

SÓC. — ¿Sabes con respecto a qué te asombras, o te lo digo yo?

MEN. — Dímelo, por favor.

SÓC. — Porque no has prestado atención a las estatuas de Dédalo[84]; tal vez no las hay entre vosotros.

MEN. — ¿Por qué motivo dices eso?

SÓC. — Porque también ellas, si no están sujetas, huyen y andan vagabundeando, mientras que si lo están, permanecen.

e MEN. — ¿Y entonces, qué?

SÓC. — Poseer una de sus obras que no esté sujeta no es cosa digna de gran valor; es como poseer un esclavo vagabundo que no se queda quieto. Sujeta, en cambio, es de mucho valor. Son, en efecto, bellas obras. Pero, ¿por qué motivo digo estas cosas? A propósito, es cierto, de las opiniones verdaderas. Porque, en efecto, también las opiniones verdaderas, mientras permanecen quietas, son co-

---

[84] Se decía que las estatuas de Dédalo, con los ojos abiertos, los brazos extendidos y las piernas separadas, en actitud de caminar, producían la impresión vital del movimiento y de la visión. (Cf. DIODORO, IV 76, y el escoliasta de este pasaje del *Menón*.) A ellas también se refiere PLATÓN en *Eutifrón* (11b-c y 15b), en *Ión* (533a-b) y en *Hipias Mayor* (282a). Véanse n. 6 de la pág. 255 y n. 3 de la pág. 404 del vol. I de estos *Diálogos*.

más bellas y realizan todo el bien posible; pero no quieren 98a permanecer mucho tiempo y escapan del alma del hombre, de manera que no valen mucho hasta que uno no las sujeta con una discriminación de la causa[85]. Y ésta es, amigo Menón, la reminiscencia, como convinimos antes[86]. Una vez que están sujetas, se convierten, en primer lugar, en fragmentos de conocimientos y, en segundo lugar, se hacen estables. Por eso, precisamente, el conocimiento es de mayor valor que la recta opinión y, además, difiere aquél de ésta por su vínculo.

Men. — ¡Por Zeus, Sócrates, que algo de eso parece!

Sóc. — Pero yo también, sin embargo, no hablo sabien- b do, sino conjeturando[87]. Que son cosas distintas la recta opinión y el conocimiento, no me parece que lo diga ciertamente sólo por conjetura, pero si alguna otra cosa puedo afirmar que sé —y pocas serían las que afirme—, ésta es precisamente una de las que pondría entre ellas.

Men. — Y dices bien, Sócrates.

Sóc. — ¿Y entonces? ¿No decimos también correctamente esto: que la opinión verdadera, guiando cada acción, produce un resultado no menos bueno que el conocimiento?

Men. — También en esto me parece que dices verdad.

Sóc. — Por lo tanto, la recta opinión no es peor que el c conocimiento, ni será menos útil para el obrar, ni tampoco el hombre que tiene opinión verdadera que el que tiene conocimiento.

Men. — Así es.

---

[85] *aitías logismoí*, es decir, más técnicamente, «secuencia causal», «razonamiento fundado en la causalidad» o «consideración del fundamento» (Ruiz de Elvira, *Platón. Menón*).

[86] Cf. 85c9-d1.

[87] Con el significado de «hipótesis» (cf. n. 59) y no con el significado más técnico que tiene el término en *República* (especialmente, en 511c y 534a).

Sóc. — ¿Y habíamos también convenido que el hombre bueno es útil [88]?

Men. — Sí.

Sóc. — Por consiguiente, no sólo por medio del conocimiento puede haber hombres buenos y útiles a los Estados, siempre que lo sean, sino también por medio de la
d recta opinión, pero ninguno de ellos se da en el hombre naturalmente, ni el conocimiento ni la opinión verdadera, ¿o te parece que alguna de estas dos cosas puede darse por naturaleza?

Men. — A mí no.

Sóc. — Si no se dan, pues, por naturaleza, ¿tampoco los buenos podrán ser tales por naturaleza?

Men. — No, por cierto.

Sóc. — Y puesto que no se dan naturalmente, investigamos después [89] si la verdad es enseñable.

Men. — Sí.

Sóc. — ¿Y no nos parecía enseñable, si la virtud era discernimiento?

Men. — Sí.

Sóc. — ¿Y que, si era enseñable, sería discernimiento [90]?

Men. — Por supuesto.

e Sóc. — ¿Y que, si había maestros, sería enseñable, pero, si no los había, no sería enseñable [91]?

Men. — Así.

Sóc. — ¿Pero no habíamos convenido en que no hay maestros de ella [92]?

Men. — Eso es.

Sóc. — Por lo tanto, ¿habíamos convenido en que no es enseñable ni es discernimiento [93]?

---

[88] Cf. 87e1.

[89] Cf. 89b y ss.

[90] Cf. 87c2-3.

[91] Cf. 89d-e.

[92] Cf. 96b7-9.

[93] Cf. 96c10d1.

MEN. — Por supuesto.

SÓC. — ¿Pero habíamos convenido en que era una cosa buena[94]?

MEN. — Sí.

SÓC. — ¿Y que es útil y bueno lo que guía correctamente[95]?

MEN. — Por supuesto.

SÓC. — Y que hay sólo dos cosas que pueden guiarnos 99a
bien: la opinión verdadera y el conocimiento[96], y que el hombre que las posee se conduce correctamente. Pero, las cosas que por azar se producen correctamente, no dependen de la dirección humana, mientras que aquellas cosas con las cuales el hombre se dirige hacia lo recto son dos: la opinión verdadera y el conocimiento.

MEN. — Me parece que es así.

SÓC. — Entonces, puesto que no es enseñable, ¿no podemos decir ya más que la virtud se tiene por el conocimiento?

MEN. — No parece.

SÓC. — De las dos cosas, pues, que son buenas y úti- b
les, una ha sido excluida y el conocimiento no podrá ser guía del obrar político.

MEN. — Me parece que no.

SÓC. — Luego no es por ningún saber, ni siendo sabios, como gobernaban los Estados hombres tales como Temístocles y los otros que hace un momento decía Ánito; y, por eso precisamente, no estaban en condiciones de hacer a los demás como ellos, pues no eran tal como eran por obra del conocimiento.

MEN. — Parece Sócrates, que es como tú dices.

SÓC. — Entonces, si no es por el conocimiento, no queda sino la buena opinión. Sirviéndose de ella los hombres políticos gobiernan los Estados y no difieren en nada, con c

[94] Cf. 87d2-4.
[95] Cf. 88b-e.
[96] Cf. 96e-97c.

respecto al conocimiento, de los vates y los adivinos. Pues, en efecto, también ellos dicen, por inspiración, muchas verdades, pero no saben nada de lo que dicen.

MEN. — Puede ser que así sea.

SÓC. — ¿Será conveniente, entonces, Menón, llamar divinos a estos hombres que, sin tener entendimiento, llevan a buen término muchas y muy grandes obras en lo que hacen y dicen?

MEN. — Ciertamente.

SÓC. — Correctamente llamaríamos divinos a los que acabamos de mencionar, vates, adivinos y poetas todos,
d y también a los políticos, no menos que de ésos podríamos decir que son divinos e inspirados, puesto que es gracias al hálito del dios y poseídos por él, cómo con sus palabras llevan a buen fin muchos y grandes designios, sin saber nada de lo que dicen.

MEN. — Por cierto.

SÓC. — Y también las mujeres, Menón, llaman divinos a los hombres de bien. Y los laconios, cuando alaban a un hombre de bien, dicen: «Hombre divino es éste».

e MEN. — Y parece, Sócrates, que se expresan correctamente. Pero quizás este Ánito podría enojarse con tus palabras [97].

SÓC. — No me importa. Con él, Menón, discutiremos en otra ocasión. En cuanto a lo que ahora nos concierne, si en todo nuestro razonamiento hemos indagado y habla-

---

[97] La adjudicación de estas líneas —y de las iniciales siguientes— ha sido discutida por los estudiosos. La distribución de la versión latina de Aristipo (siglo XII d. C.) es la siguiente: SÓC. — Pero quizás... palabras. MEN. — No me importa. SÓC. — Con él, Menón... etc. (*Plato Latinus*, vol. I: «*Meno*» *interprete Henrico Aristippo*, ed. KORDEUTER, Londres, 1940, pág. 44). FRIEDLAENDER (*Plato*, vol. II, trad. inglesa, págs. 273 y 358), sobre la base de una corrección en el códice parisino 1811, sugiere que «No me importa» podría adjudicarse a Ánito, que volvió a acercarse a los interlocutores. Esta posición la había sostenido también, en un principio, P. MAAS (*Hermes* 60 [1925], 492), pero luego aceptó el texto que ofrece Aristipo.

lo bien, la virtud no se daría ni por naturaleza ni sería enseñable, sino que resultaría de un don divino, sin que 100a aquellos que la reciban lo sepan, a menos que, entre los hombres políticos, haya uno capaz de hacer políticos también a los demás [98]. Y si lo hubiese, de él casi se podría decir que es, entre los vivos, como Homero afirmó que era Tiresias entre los muertos, al decir de él que era el «único capaz de percibir» en el Hades, mientras «los demás eran únicamente sombras errantes» [99]. Y éste, aquí arriba, sería precisamente, con respecto a la virtud, como una realidad entre las sombras.

MEN. — Me parece, Sócrates, que hablas muy bien. b

SÓC. — De este razonamiento, pues, Menón, parece que la virtud se da por un don divino a quien le llega. Pero lo cierto acerca de ello lo sabremos cuando, antes de buscar de qué modo la virtud se da a los hombres, intentemos primero buscar qué es la virtud en sí y por sí. Ahora es tiempo para mí de irme, y trata tú de convencer a tu huésped Ánito acerca de las cosas de que te has tú mismo persuadido, para que se calme; porque si logras persua- c dirlo, habrás hecho también un servicio a los atenienses.

---

[98] Este es, para Platón, precisamente el caso de Sócrates. Véanse las observaciones a este pasaje de W. JAEGER, *Paideia*, trad. cast., México, 1957, pág. 562.

[99] *Odisea* X 495.

CRÁTILO

INTRODUCCIÓN

El *Crátilo* es, sin duda, entre los diálogos de Platón, uno de los que más bibliografía específica ha suscitado en virtud de los múltiples problemas que plantea [1]. Dejando aparte multitud de pequeños detalles que van surgiendo a lo largo de todo el diálogo, éstos son los puntos que más discusión han producido: posición relativa del diálogo dentro de la obra platónica, identificación de los personajes, relación de sus teorías con las corrientes de pensamiento de su época y de épocas anteriores, valoración del largo pasaje de las etimologías; en fin, el objetivo último que Platón se propuso al escribirlo. No pretendo — ni es ése el lugar adecuado para ello— exponer con detalle las diferentes opiniones sobre todos estos puntos, aunque sí presentar, de una forma resumida, el estado actual de la cuestión. Sin embargo, por razones obvias ofrezco previamente un resumen del contenido del diálogo.

---

[1] H. KIRCHNER, *Die verschiedenen Auffassungen des platonischen Dialogs «Kratylus»*, *Progr. Brieg*, 1891-1901, recoge todos los trabajos aparecidos hasta ese momento. Más recientemente, J. DERBOLAV, *Platons Sprachphilosophie im «Kratylos» und in den späteren Schriften*, Darmstadt, 1972; la Introducción de L. MÉRIDIER en *Platon, Oeuvres Complètes*, vol. V, 2.ª parte: *Cratyle*, París, 1950, y, sobre todo, W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, vol. V, Cambridge, 1978, aportan gran cantidad de bibliografía general sobre este diálogo. También nos ha sido muy útil el reciente trabajo (inédito) de A. VALLEJO CAMPOS, *La convencionalidad del lenguaje de los presocráticos al «Crátilo» de Platón*, Granada, 1980.

El *Crátilo* se estructura, después de una breve introducción, sobre la base de dos conversaciones sucesivas de Sócrates con Hermógenes y Crátilo, siendo la primera la más larga, aproximadamente dos tercios de la obra.

I. *Introducción. Hermógenes/Crátilo/Sócrates (383a-385a).*

Se inicia el diálogo con una invitación, por parte de Hermógenes, a que Sócrates participe de la discusión que éste ha estado sosteniendo con Crátilo sobre la exactitud de los nombres. Crátilo cede con desgana y Hermógeness plantea el punto de partida; Crátilo sostiene que los nombres son exactos por «naturaleza» *(phýsei)*, por lo que algunos no corresponden a quienes los llevan, por ejemplo: el mismo de Hermógenes. Éste, por el contrario, piensa que la exactitud de éstos no es otra cosa que «pactó» y «consenso» *(synthéke, homología)*, «convención» y «hábito» *(nómos, éthos)*.

La base de partida de Hermógenes es, como se ve, muy estrecha: no se trata de la exactitud del lenguaje en general, sino de los nombres y, dentro de éstos, de los propios.

Sócrates opina que es un asunto muy serio y que mejor sería ponerse en manos de los sofistas (especialmente, Pródico) —actitud irónica que va a mantener buena parte del diálogo y que pone de manifiesto la poca seriedad que el tema del lenguaje, así planteado, tiene para Sócrates—. Pero accede a indagarlo por el método dialéctico en compañía de Hermógenes.

II. *Sócrates/Hermógenes (385a-428b). Crítica de la teoría convencionalista del lenguaje.*

1. En busca de una base sólida. — Sócrates pretende destruir inmediatamente la teoría convencionalista, para adherirse, en principio, a la idea naturalista de Crátilo. Y esto lo hace por los siguientes medios:

a) llevando a Hermógenes, sin que éste lo advierta, desde una vaga postura convencionalista a otra extrema, individualista. Hermógenes había hablado de pacto, convención, hábito «de quienes suelen poner nombres», pero Sócrates le hace admitir que es exacto el nombre que «cada uno pone». Su intención es clara: relacionar esta postura convencionalista con la epistemología de Protágoras, que Hermógenes rechaza en principio;

b) sentado el principio, frente a Protágoras, de que los seres «son en sí» —y, por tanto, las acciones, entre las cuales está la de nombrar;

c) llevándolo a admitir que «se puede hablar falsamente», con lo que se viene abajo definitivamente la teoría de que *todos* los nombres son exactos por convención.

A través de un paralelismo muy estrecho —y muy del gusto de Sócrates— con la acción de tejer (y otras actividades artesanales), el instrumento, el artesano que lo emplea y el fabricante que lo construye, se llega a la conclusión de que la acción de nombrar tiene un instrumento, que es el nombre, un artesano, que es el dialéctico, y un fabricante, que es el legislador-nominador.

Al final de esta parte del diálogo queda claro que «puede que... no sea banal la imposición de nombres... con que Crátilo tiene razón... el artesano de los nombres no es cualquiera, sino sólo aquel que se fija en el nombre que cada cosa tiene por naturaleza y es capaz de aplicar su forma tanto a las letras como a las sílabas» (390d). Es decir, existe un nombre en sí (forma) que puede encarnarse en diferentes sílabas y letras. Sócrates considera definitivamente liquidada la teoría convencionalista por las consecuencias epistemológicas y —en definitiva— ontológicas que implica. Frente a ella, opone su —todavía tentativa— teoría de las formas que parece ajustarse mejor al naturalismo de Crátilo.

2. ANÁLISIS ETIMOLÓGICO DE LOS NOMBRES (391d-421c). — Hermógenes acepta todo ello, pero quiere saber más exactamente «qué clase de exactitud es ésta». Sócrates alude irónicamente de nuevo a los sofistas: habría que ir a aprender de ellos, pero son muy caros y Protágoras ya hemos visto que no sirve. ¿A quién acudir? Nada más barato que los poetas y, especialmente, Homero.

Es así como comienza el análisis etimológico de nombres propios que aparecen en Homero. Tras una primera tentativa, que se abandona pronto, de buscar la exactitud en los nombres que aplican los dioses (así, Janto, *Chalkís, Batiéa)* o los hombres, más prudentes, frente a las mujeres (así, Astianacte), se inicia el estudio de:

a) *nombres propios de héroes y dioses* que revelan su naturaleza o función (Héctor, Orestes, Agamenón, Atreo, Tántalo, Zeus, Urano), aunque también se alude de pasada a nombres que significan «rey», «general», «médico»;

b) *nombres comunes genéricos:* dios, héroe, hombre (y de aquí se pasa a alma y cuerpo). Aquí Sócrates amplía por un momento la estrecha base del punto de partida, para volver de nuevo a nombres propios de dioses;

c) *nombres propios de dioses:* Hestia, Rea, Crono (con una primera alusión a la filosofía de Heráclito), Poseidón, Hades, Plutón, Deméter, Hera, Perséfone, Apolo, Musas, Leto, Ártemis, Dioniso, Afrodita, Palas Atenea, Hefesto, Ares, Hermes, Pan. En este punto se abandona definitivamente el análisis de los nombres propios y se pasa a nombres comunes de fenómenos naturales;

d) *nombres comunes de fenómenos naturales:* sol, luna, mes, astros, relámpago, fuego, y se pasa, finalmente, a los nombres comunes de nociones intelectuales y morales;

e) *nombres comunes de nociones intelectuales y morales:* la inteligencia, el juicio, el pensamiento, la prudencia, ciencia, comprensión, sabiduría, bien, justicia, valentía, lo masculino, la mujer, el arte, el artificio, virtud y

vicio, lo bello y lo feo, lo útil y provechoso; lo dañino y lo ruinoso; el placer, el dolor, el apetito, el deseo, el amor, la opinión, la creencia, la decisión, la necesidad, el nombre, la verdad y la falsedad, el ser y la esencia.

Es importante hacer notar aquí que la base común a todos estos nombres es la idea heraclitea de que el Universo está en continuo movimiento [1]. Sócrates relaciona así con Heráclito (como antes relacionó el convencionalismo con Protágoras) la teoría naturalista que Crátilo y él, por el momento, sostienen.

3. En busca de nombres primarios y «stoicheîa». La teoría de la mímesis (421c-428b). — Hermógenes que, por lo general, se limita a asentir a lo que va diciendo Sócrates, hace avanzar la indagación con una observación que no hace más que llevar a sus últimas consecuencias la lógica del análisis etimológico emprendido por Sócrates. Todos los nombres analizados hasta aquí son *secundarios*, es decir, se explican por locuciones en las que intervienen las palabras *ión, rheón, doûn,* etc., pero ¿y éstos?, ¿cómo se explican? Sócrates abandona ya el juego: no se puede acudir al truco, admitido antes, de decir que son extranjeros. Hay que ir a los «elementos últimos» *(stoicheîa,* lo que no se explica por otro), es decir, a los fonemas mismos. Pero antes de analizar su relación con la realidad, sienta las siguientes bases:

a) La exactitud es una y la misma en los nombres secundarios y en los primarios. No es lícito quedarse en aquéllos, como hacen los sofistas.

b) La exactitud consiste en revelar la esencia de los seres, es decir, el «cómo son».

---

[1] En efecto, aquellas nociones que tienen un valor «positivo» (elogiables) tienen el significado de «lo que se mueve, o bien lo que sigue, acompaña o favorece el movimiento». Las que tienen valor «negativo» (censurables), por el contrario, significan «lo que se opone o dificulta el movimiento».

c) Ésta la revelan mediante la imitación: «el nombre es la imitación de la esencia mediante sílabas y letras». El lenguaje es un arte imitativo más, con un objeto propio, la esencia de las cosas. Así como el pintor realiza su imitación del color con los diferentes pigmentos, así «el nominador» realiza su imitación de la esencia con sílabas y letras.

Sócrates ha sentado una base racional para la teoría naturalista, pero sabe que con ella ha sembrado la semilla de su destrucción, y, desde el principio, deja ver su desconfianza frente a ella: «parece ridículo que se hagan manifiestas las cosas mediante la imitación por sílabas y letras... lo que yo tengo oído sobre los nombres primarios me parece completamente insolente y ridículo».

Pero, a continuación, expone su idea de la imitación que los elementos realizan, o mejor dicho, algunos elementos (r, d, t, l, g, n, q, e, o). Con ello parece que el diálogo llega a su término; sin embargo, Sócrates, veladamente, y Hermógenes, con toda claridad, instan a Crátilo a que exponga su opinión sobre los resultados alcanzados hasta el momento. Éste se declara satisfecho sin haberse percatado de que la teoría de la mímesis ha puesto de relieve las contradicciones internas del naturalismo que él sostiene.

III. *Sócrates/Crátilo. Crítica de la teoría naturalista (428b-440e).*

1. Revisión de los postulados anteriores (428b-435d). — A partir de aquí se inicia un diálogo de sordos en el que Sócrates hace una crítica radical de la teoría de Crátilo, basándose en el postulado, anteriormente sentado, de que la nominación es un *arte imitativo*, mientras que Crátilo repite machaconamente —ya sin argumentos— su teoría.

La argumentación de Sócrates es, esquemáticamente, la que sigue:

a) Según ha quedado ya sentado, la exactitud del nombre consiste en que éste revele la esencia de la cosa; es decir, el lenguaje es un arte imitativo.

b) Si es arte, por un lado habrá artesanos buenos y malos, luego el nombre revelará la esencia de las cosas mejor o peor según la cantidad de rasgos que revele de dicha cosa.

Pero, además, es un retrato, es decir, algo *distinto* de la cosa (no una adherencia o un duplicado de ella, como sostiene el naturalismo de Crátilo), y lo mismo que un retrato se puede aplicar a quien no le corresponde, así el nombre puede aplicarse al objeto que no le corresponde; es decir, se puede hablar con falsedad. Por segunda vez se ha probado como falso el célebre sofisma de que no se puede hablar falsamente.

c) Ahora bien, el nombre no solamente puede representar mal la cosa. De hecho, a veces representa lo contrario, como sucede con la palabra *sklêrótēs*, que significa para los atenienses lo mismo que *sklerotêr* para los eretrios, siendo así que, en un caso, termina en *s* y, en el otro, en *r*, elementos que significan, según se explicaba arriba, nociones distintas (*r*, «movimiento» y *s*, «agitación»). Y, además, significando «dureza», contiene *l* que denota lo liso, grasiento, viscoso (*i. e.*, lo blando).

d) Y, sin embargo, nos entendemos. Aquí Crátilo admite precipitadamente: «sí, pero por 'costumbre' *(éthos)*». ¿Y qué otra cosa es costumbre que «convención» *(nómos)*? Con esto, Sócrates ha llevado a Crátilo a admitir que, en definitiva, la exactitud del nombre consiste en la convención.

2. Esbozo de un nuevo punto de partida (435d-440e). — Sin embargo, ésta ya ha quedado rechazada, y lo que ahora pretende Sócrates es buscar una salida superadora de los planteamientos iniciales de una y otra teoría.

Para ello pregunta de nuevo a su interlocutor por la función de los nombres: «la enseñanza (o manifestación) de los seres», contesta Crátilo. A continuación, Sócrates introduce una sutil identificación entre *conocer* y *buscar* o *descubrir* los seres, por medio de la cual desvía la corriente de la refutación contra el nominador mismo, último baluarte que le queda a Crátilo[3]. Sócrates postula que tiene que haber un medio, distinto del nombre, tanto para conocer como para buscar los seres, porque éste nos lleva a engaño.

En efecto, el nominador pudo engañarse en su juicio sobre la realidad. Crátilo opone que ello no fue así, porque todos los nombres son coherentes con la idea de flujo universal. A esto, Sócrates responde que pudo equivocarse en el punto de partida y, luego, ir forzando a todos para que se ajustaran a esta idea. Pero, además, inicia el reexamen de una serie de nombres —algunos ya tratados, como *epistêmē* (ciencia), y otros no— a los que subyace la idea opuesta de reposo; o bien de términos «negativos» que se ajustan a la idea «positiva» de flujo (por ej., ignorancia, intemperancia).

Con esto, se ha llegado a una aporía insoluble desde los planteamientos hasta aquí examinados. Los nombres se encuentran enfrentados —en guerra civil—, lo que indica, por otra parte, que el nominador no es un ser divino, como sugiere Crátilo en un intento desesperado. Y, por tanto, no sirven para proporcionarnos certeza sobre la realidad. El dilema implícito es: o se renuncia a conocer la realidad (si se admite con Crátilo —y con Hermógenes— que el lenguaje es el único medio de conocerla) o se acu-

---

[3] Efectivamente, el nominador no pudo *descubrir* los seres, puesto que los nombres, único medio de investigarlos y conocerlos, todavía no existían. Este mismo argumento lo recogen los epicúreos con el fin de negar la intervención de cualquier clase de «demiurgo» en la creación y transmisión del lenguaje (cf. DIÓGENES DE ENOANDA, Fr. 11, col. III; LUCRECIO, V 1028).

de a otro. Pero, ¿cuál es éste? Dirigirse a los seres mismos para —si acaso— conocer, después, la exactitud de sus nombres, y no al revés. Aquí Sócrates acude a un sueño que tiene a menudo (como, otras veces, a un mito): ello es que los seres son en sí («el bien en sí, lo bello en sí y lo demás»), porque en caso contrario no habría conocimiento al no existir sujeto ni objeto estable del mismo.

De esta forma, el diálogo se cierra con un rechazo de la filosofía de Heráclito y una insinuación tentativa de la teoría platónica de las formas [4]. Los personajes se despiden con la recíproca promesa de seguir investigando el tema, sin que Platón llegue a deducir las consecuencias implícitas en las premisas establecidas en los últimos párrafos. Y el diálogo queda inconcluso, como tantos otros. Pero la posición platónica es clara; el lenguaje es un camino inseguro y engañoso para acceder al conocimiento de la realidad.

El *Crátilo* no es el único diálogo platónico que trata el problema del lenguaje, pero sí es el único que trata el lenguaje como problema. Ahora bien, lo mismo que en los otros diálogos en que, de alguna forma, se plantea el tema (especialmente, en *Eutidemo, Teeteto* y *Sofista*), el lenguaje como tal no es el verdadero objeto del debate, sino una excusa de Platón para sentar su propia epistemología y —en último término— su propia ontología.

El *Crátilo* no es un estudio del lenguaje en su estructura y funcionamiento [5]. Es un debate sobre la validez del mismo para llegar al conocimiento [6]. Tampoco hay

[4] Cf. n. 18 al texto.

[5] A. E. TAYLOR, *Plato, the Man and his Work*, Londres, 1929, aun reconociendo que el tema básico del diálogo es la corrección de los nombres, piensa que es un estudio del uso y funciones de la lengua. Cf., también, P. FRIEDLÄNDER, *The Dialogs, First Period*, Nueva York, 1964.

[6] Sobre la finalidad, básicamente epistemológica, del *Crátilo*, cf. H. STEINTHAL, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern*, Berlín, 1961, así como A. DIÈS, *Autour de Platon*, II: *Les dialogues* (págs. 482 y sigs.), París, 1927.

que buscar en él, por consiguiente, una indagación sobre el origen, como se ha hecho a veces [7]. Desde el principio mismo del diálogo, queda suficientemente claro que el verdadero tema es la *orthótēs* («rectitud» o «exactitud») del nombre.

Y aquí hay que hacer dos salvedades: en primer lugar, no se trata de la *correcta aplicación* de los nombres. Éste es el sentido de la *orthótēs* de Protágoras, Pródico o el mismo Demócrito [8]. Con este término se refiere aquí Platón a la adecuación del lenguaje con la realidad, lo que pone de manifiesto, como señalaba antes, que el problema real no es lingüístico, sino epistemológico.

En segundo lugar, no se trata, en principio, de la exactitud del lenguaje en general, sino de la «exactitud de los nombres» *(orthótēs onomátōn)* y, más exactamente, de los propios, lo cual proporciona al diálogo un punto de partida excesivamente estrecho. Bien es verdad que Sócrates va ampliando el tema, progresivamente, a los nombres comunes, a los verbos y, en definitiva, a los elementos últimos, pero siempre se queda en el umbral de la palabra individual [9].

---

[7] Así, M. Leky, *Plato als Sprachphilosoph. Würdigung des platonischen «Kratylos»*, Paderborn, 1919.

[8] Es claro, por el testimonio del mismo Platón, que tanto Pródico como Protágoras trataron el tema de la *orthoépeia*. Ésta, sin embargo, tenía para ellos un valor puramente pragmático (cf. C. J. Classen, «The Study of Language amongst Socrates' Contemporaries», *Proc. of the Afr. Class. Assoc.* [1959], y D. Fehling, «Zwei Untersuchungen zur Griechischen Sprachphilosophie», *Rhein Mus.* [1965], 212-30). De la *Orthoépeia*, título de una obra de Demócrito, sabemos muy poco, pero es posible que esté inserta en la larga serie de los comentarios de glosas homéricas (cf. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. III, págs. 205 y sigs.).

[9] Sin embargo, el que esto pruebe que el *Crátilo* sea un diálogo menos maduro y, por tanto, anterior al *Teeteto* y *Sofista*, es otro problema. (Cf., más abajo, pág. 358.) A. Vallejo *(La convencionalidad...*, págs. 191 y sigs.) se inclina por ello.

Pues bien, el problema de la *orthótēs*, lo plantea Platón dentro del marco general de la típica antinomia sofística *phýsis / nómos* [10].

No lo hace, desde luego, en los términos de la oposición *phýsis / thésis*, que es posterior [11]; y es, al menos, cuestionable el que se hubiera planteado expresamente en los de *phýsis / nómos* antes de Platón con la amplitud que éste le concede, aunque testimonios de Demócrito y Antifonte parezcan dar pie para pensarlo [12].

Tanto Crátilo como Hermógenes sostienen que los nombres son exactos. La diferencia estriba en que para Hermógenes lo son todos *katà nómon* o *éthos* (por «convención» o «costumbre») y para Crátilo, o lo son *katà phýsin* (ajustándose a la realidad), o ni siquiera son nombres, sino meros ruidos. Tal es el planteamiento radical que se ofrece al comienzo del diálogo por boca de Hermógenes; doblemente radical, ya que se afirma que *todos* los nombres son exactos y que, o lo son por convención, o lo son por naturaleza. Veamos por separado ambas tesis y sus bases filosóficas, así como las implicaciones que tienen o las que Platón les atribuye.

a) *La teoría convencionalista.* — Es la sostenida desde el principio por Hermógenes. En realidad, no se trata de una teoría muy elaborada, como demuestra el que Hermógenes emplee una terminología vaga (emplea *synthékē, homologia, nómos* y *éthos*, como si fueran sinónimos), ni siquiera firmemente sustentada por este personaje, que se deja llevar por Sócrates demasiado fácilmente hacia un tipo de convencionalismo que él no había formulado. En efecto, Sócrates lo lleva a afirmar que son exactos los nombres que *cada uno* ponga, posición que contradice la no-

[10] Cf. W. K. C. Guthrie, *A history...*, cap. IV, págs. 55-134.

[11] Así, D. Fehling, «Zwei Untersuchungen...», 218 ss.: en ambas teorías hay un momento de *thésis* (imposición) del nombre.

[12] Cf. W. K. C. Guthrie, *A History...*, págs. 201 y sigs.

ción misma de «convención» por razones obvias [13]. Lo que intenta Sócrates, arrastrándole hasta esa posición, es hacerle creer que deriva directamente de la epistemología de Protágoras, que Hermógenes se apresura a rechazar. En realidad, esta visión tan estrecha del convencionalismo le sirve a Sócrates para refutar la tesis de Protágoras y dejar sentado, desde el principio mismo del diálogo, lo que van a ser sus dos conclusiones más importantes: que la realidad no depende de nosotros (*i. e.*, el ser es en si) y que existe la posibilidad de describirlo falsamente (*i. e.*, de hablar falsamente). Porque, en verdad, ni Protágoras parece haber mantenido este tipo de convencionalismo ni, aunque lo hubiera hecho, su filosofía sería la única base teórica para el mismo.

En efecto, éste aparece expuesto, con mayor o menor claridad, en los múltiples relatos de la teoría humanista del progreso que era un tópico en los círculos sofísticos [14]. Pero, incluso, puede que no sea un disparate el hecho de que Diógenes Laercio (III 9) relacione a Hermógenes con el grupo eleático. En efecto, las premisas epistemológicas de Parménides pueden llevar a un convencionalismo relativo. No es que Parménides formulara nunca una teoría lingüística —y mucho menos convencionalista—, pero de la fraseología de los frs. B8 y B19 [15] (*ónoma katéthento, nenómistai, katéthento dùo gnômas*

---

[13] Tanto *synthéké* como *homologla* implicao la existencia de una pluralidad de personas que llegan a un acuerdo. *Nómos* también, en tanto que costumbre social. En cambio, *ethos* parece referirse, en principio, a un hábito individual y, quizá, por esta razón, lo incluye Platón con los otros tres. Además, será el anzuelo que Crátilo va a morder en 434e admitiendo de repente e inadvertidamente el convencionalismo.

[14] L. Robin, *La pensée hellénique*, París, 1967, opina que es precisamente el naturalismo de Crátilo el que se deriva de la filosofía de Protágoras situando a Hermógenes, contra la opinión general, en el polo opuesto del heraclitismo.

[15] Citamos siempre a los presocráticos por H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, 1960-61.

onomázein, etc.) se deduce claramente que los nombres que no corresponden a la realidad son pura convención entre los humanos, sin por ello negarles la categoría de nombres. Es el mismo tipo de convencionalismo relativo que aparece, con fraseología similar, en filósofos como Demócrito, Anaxágoras y Empédocles [16], y, en definitiva, el que refleja Platón mismo en la Carta VII [17].

b) *La teoría naturalista.* — Crátilo es, frente a Hermógenes, un hombre de escuela, probablemente un «tirón», un novato, que mantiene contra viento y marea una teoría naturalista que tiene bien aprendida, pero poco pensada: el nombre es un duplicado, una como adherencia de la cosa. De aquí se deducen dos consecuencias epistemológicas de suma gravedad a los ojos de Sócrates: la primera es que no se puede hablar falsamente. Si el nombre es nombre, el emplear uno inadecuado no es hablar falsamente, sino emitir sonidos sin sentido. En segundo lugar, el nombre nos proporciona una información exacta sobre la realidad; conocer el nombre es conocer la realidad. A ambas ideas se opondrá Sócrates con todas sus fuerzas en la última parte del diálogo.

Ya en la etimología de Cronos y Rea y, sobre todo, cuando expone la idea del nominador al imponer los nombres, Sócrates relaciona sutilmente con Heráclito el naturalismo. De otro lado, Crátilo mismo mantiene simultáneamente la filosofía de Heráclito y la teoría naturalista. Sin embargo, es al menos cuestionable que de la filosofía de Heráclito se pueda deducir tal teoría. Antes al con-

---

[16] A. VALLEJO, *La convencionalidad...*, págs. 138 y sigs., ofrece todos los pasajes en que estos filósofos «enfrentan los principios ontológicos del sistema con aquellos términos que los contradicen», términos que son, para ellos, *nomói* y no *phýsei* (o contra *thémis*). En Demócrito, claro está, el convencionalismo es más estricto, pues deriva directamente de su sistema (cf., sobre todo, el fr. B 125).

[17] Cf. 343a ss., y n. al texto.

trario, parece que de una ontología en la que todo fluye sería más lógico deducir una teoría convencionalista del lenguaje. Esta contradicción, al menos aparente [18], complicada por las noticias que de Crátilo nos ofrece aristóteles (*Metafísica* 1010a7 ss.) constituye el llamado «problema de Crátilo». Brevemente, éstos son los términos del problema: en el *Crátilo* este personaje aparece manteniendo simultáneamente ambas teorías; sin embargo, Aristóteles (*loc. cit.*) lo presenta sólo como un heracliteo radical que «creía que no se debía decir nada, limitándose a mover el dedo». No se dice nada del naturalismo lingüístico y, más bien, parece deducirse lo contrario. ¿Cómo conjugar ambas visiones? A menos que el Crátilo del diálogo no responda al histórico [19] o que, como mantiene Jackson [20], sea un heracliteo para quien los nombres son el único medio de fijar el flujo de las cosas, habrá que admitir: o bien que Crátilo no es realmente un heracliteo [21],

---

[18] E. Cassirer, *Filosofía de las Formas Simbólicas*, México, 1971, no ve contradicción aquí: «sólo el vocablo móvil y multiforme que, por así decirlo, desborda siempre sus propios límites, encuentra contraparte (en) la plenitud del logos conformador del universo» (pág. 67). Eso sí, los seguidores de Heráclito desvirtuaron esta concepción originaria del maestro. Crátilo es, pues, un heracliteo que transfiere «la identidad que Heráclito había afirmado entre el todo del lenguaje y el todo de la razón... a la relación de la palabra *aislada* con su contenido eidético» (pág. 70).

[19] Para M. Warburg («Zwei Fragen zum *Kratylos*», *Neue Philol. Untersuch.* 5 [Berlín, 1929]), el personaje de Crátilo está encubriendo a Heráclides Póntico, pero esta tesis no ha tenido gran aceptación y sí muchos detractores. Según Van Iizeren (*De «Cratylo» Heraclíteo et de Platonis «Cratylo»* [*Mnemosyne* N. S., XLIX], 1921), el Crátilo del diálogo sería una caricatura que hace Platón de su maestro pero es difícil que Crátilo fuera nunca maestro de Platón (cf. n. 2 al texto). A Diès (*apud* Méridier, *Platon...*, Introducción, pág. 38, n. 2) piensa que Crátilo esconde un tipo y no representa a un individuo real. Esto, sin embargo, no es habitual en los diálogos platónicos cuya fuerza dramática deriva de la realidad de sus personajes, contemporáneos de Platón.

[20] Cf. H. Jackson, *Cambridge Praelections*, Cambridge, 1906.

[21] Así, G. S. Kirk («The Problem of *Cratylus*», *Amer. Journ. of Philol.* 72 [1951], 225-53), quien sostiene que Crátilo es heracliteo solo aquí,

o que ha sido llevado a esta filosofía, precisamente aquí, por Sócrates [22].

Ahora bien, cualquiera que sea la solución al «problema de Crátilo», es evidente que la filosofía de Heráclito no es el único, aunque, quizá, sí el más importante, blanco del ataque dialéctico de Sócrates. Y —sobre todo— no es la única base sobre la que se sustenta el naturalismo. Hay otras que resultan obvias: de un lado, la creencia irracional en la relación mágica del nombre con la cosa que se da en todas las culturas primitivas [23]. De otro lado, lo que Diógenes Laercio (IX 53, 3.35) llama la «tesis de Antístenes», según la cual la contradicción es imposible, porque cada cosa tiene un *lógos oikeîos*, lo que viene a significar que es imposible hablar falsamente [24].

En efecto, desde Schleiermacher se ha venido manteniendo que en este diálogo, lo mismo que en el *Eutidemo*, Platón está atacando a Antístenes sin nombrarlo [25].

Finalmente, la misma filosofía de Parménides, de quien, en último término, deriva Antístenes, puede estar en la base del naturalismo [26]. En el fr. B8 niega el filósofo de Elea la posibilidad de un enunciado falso («no se puede *expresar* ni concebir que no existe... no podrías conocer lo que no es —pues no es alcanzable— ni tampoco podrías *expresarlo*») y es evidente que, tanto Antístenes co-

en el diálogo, por oportunismo, *i. e.*, por pensar que esta filosofía apoya su tesis.

[22] Es la tesis «evolucionista» de D. J. ALLAN («The Problem of *Cratylus*», *Amer. Journ. of Philol.* 75 [1954], 271-87), y R. MONDOLFO (*La comprensión del Sujeto en la Cultura Antigua*, Buenos Aires, 1968): Crátilo sería llevado a un heraclitismo radical a partir de este diálogo con Sócrates.

[23] Cf. H. G. GADAMER, *Verdad y Método*, Salamanca, 1977.

[24] Sobre la «tesis de Antístenes», cf. W. K. C. GUTHRIE, *A History...*, págs. 209 y sigs.

[25] En «Einleitung zur Übersetzung des *Kratylos*», en *Platons Werke*, Berlín, 1855. Sobre los seguidores de este autor, cf. MÉRIDIER, *Platon...*, págs. 44 y sigs.

[26] Así opina G. S. KIRK, «The problem...», 230.

mo quienes con él sostienen el principio de la imposibilidad de la predicación falsa, no hacen más que llevar a sus últimas consecuencias lógicas las premisas de Parménides.

Éstas son las dos teorías sobre la exactitud de los nombres tal como aparecen formuladas en el *Crátilo*, así como las diferentes bases teóricas sobre las que podrían sustentarse.

c) *La posición de Sócrates.* — El pretender deducir de qué lado está Sócrates en esta oposición convencionalismo/naturalismo, como se ha hecho, es sencillamente desenfocar el problema [27]. Éste es uno de los diálogos de Platón más finos desde el punto de vista de la dialéctica socrática, y si algo resulta evidente, es que Sócrates se opone, primero, a una teoría y, luego, a la otra con el único fin de desvelar sus contradicciones y peligros; para rechazar a las dos, en último término [28].

Una vez que ha rechazado el convencionalismo de Hermógenes, por el peligro de sus implicaciones epistemológicas y por ser contrario a la admisión, por parte de Hermógenes, de que los seres son en sí y que se puede hablar falsamente, Sócrates parece tomar partido por el naturalismo. Pero, en realidad, toda su argumentación a favor de esta tesis se va a volver en contra al final del diálogo.

Comienza Sócrates analizando etimológicamente el significado de ciertos nombres propios —y luego comunes— en un clima general de ironía [29]. Toda esta extensa sección etimológica, que ocupa más de la mitad del diálogo, ha sido objeto de varias interpretaciones. Debido a su ex-

---

[27] Cf. R. Robinson, «A Criticism of Plato's *Cratylus*», *Phil. Revue* 65 (1956), 324-341.

[28] A. Diès (*apud.* Méridier, *Platon...*, pág. 30) se refiere muy acertadamente a este diálogo como una operación de «déblaiement» de las teorías lingüísticas de su época.

[29] Cf. n. 46 al texto.

tensión, algunos comentaristas han visto en ella el objetivo último del diálogo [30] y elogian la genialidad de algunas ideas. En general, se basan en la «modernidad» de algunas ideas lingüísticas que aparecen (evolución fonética, préstamos lingüísticos, etc.). Sin embargo, la mayoría son hechos demasiado obvios, y, sobre todo, Platón los ofrece como trucos para manipular etimológicamente el material que Sócrates elige para su análisis. En realidad, lingüísticamente hablando, esta sección no tiene valor alguno. La mayoría de las etimologías son disparatadas, como Hermógenes y el mismo Sócrates se encargan de decirnos más o menos claramente. Solamente un puñado son correctas y, aun éstas, son simples aproximaciones de unas palabras con otras de su misma raíz.

Debido al clima de ironía que envuelve toda esta sección, es probable que Sócrates esté ridiculizando los procedimientos etimológicos de los sofistas en general, aunque él alude más concretamente a Pródico y Protágoras [31]. Sin embargo, esta ironía no se agota en sí misma ni la finalidad del *Crátilo* es divertirnos [32]: el método etimológico, llevado a sus últimas consecuencias lógicas, desemboca, en definitiva, en una teoría mimética del lenguaje y ésta, aunque al final se revele insuficiente, es una original aportación socrático-platónica a la teoría lingüística. En efecto, según ésta, el lenguaje tiene la misma función —y funcionamiento— que las demás artes imitativas, aunque su objeto último sea mucho más serio: la esencia de las cosas. Ahora bien, si la teoría naturalista nos ha llevado a la *mímesis*, ahora ésta se vuelve contra

---

[30] Así, G. Grote, *Plato and other Companions of Socrates*, Londres, 1865; D. Ross, «The date of Plato's *Cratylus*», *Rev. Intern. Philos.* 9 (1955), 187-96, y J. Derbolav, *Platon's Sprachphilosophie...*, ant. cit.

[31] No tenemos, sin embargo, más datos que esta caricatura sobre los procedimientos etimológicos de estos dos sofistas.

[32] U. von Wilamowitz llama al *Crátilo* «ein lustiges Buch» en *Platon. Sein Leben und seine Werke*, Berlín, 1959.

aquélla —lo que pone de manifiesto, en grado sumo, el alcance de la ironía socrática.

Crátilo, que ha aceptado el análisis etimológico y la teoría de la *mímesis*, basada en la filosofía de Heráclito, se verá forzado a admitir que todo ello es contradictorio con su propia teoría del lenguaje. En este momento, Sócrates parece, de nuevo, tomar partido por el convencionalismo. Sin embargo, el diálogo no es una bagatela dialéctica, ni hay que buscar —repito— de qué lado se queda Sócrates, sopesando cuidadosamente todas las afirmaciones que hace a lo largo del mismo. Al final, lo que queda bien claro es la intención de Sócrates de descalificar al lenguaje como medio para acceder a la realidad, mediante el rechazo de dos teorías que pretendían, cada una, constituir a éste en el único y más idóneo método para ello.

Finalmente, unas palabras sobre la posición relativa del *Crátilo* dentro de los diálogos de Platón. Es uno de los pocos diálogos sobre los que el acuerdo no es unánime, ni siquiera en lo que se refiere a su asignación a uno de los tres grupos cronológicos establecidos por el método estilométrico. El *Crátilo* no tiene alusiones directas ni indirectas a hechos históricos que pudieran fijar su *terminus post quem*, y ha sido situado por diferentes filólogos en cada uno de los tres mencionados grupos. Sin embargo, pese a los intentos de M. Warburg, G. S. Kirk y D. J. Allan [33] de relegarlo, por diferentes razones, a una fecha tardía —o de la actitud menos comprometida de J. Derbolav y L. E. Rose [34] que lo sitúan en el período intermedio—, sigue teniendo mayor aceptación la opinión de C. Ritter que ya lo clasificó dentro del primer grupo, entre *Eutidemo* y *Fedón*. Posteriormente, H. von

---

33 En los trabajos citados de cada uno.

34 Cf. «On Hypothesis in the *Cratylus* as an Indication of the Place of the Dialogue un the Sequence of Dialogues», *Phronesis* 9 (1964), 114-116.

Arnim [35], siguiendo la misma línea estadística, aunque apoyándose más prudentemente en el uso de fórmulas de réplica afirmativa *(naí, pány gé, pány mèn oûn)*, lo clasifica también, junto con *Menón*, *Gorgias* y *Eutidemo*, en el primer grupo. Esta misma opinión mantienen D. Ross [36] y, más recientemente, J. V. Luce [37], y, aunque sacar conclusiones del contenido de los diálogos se ha revelado peligroso desde Schleiermacher, la inmadurez de la teoría de las formas, tal como aquí se expone, o de la concepción general del lenguaje con respecto al *Teeteto* y *Sofista*, parecen apoyar esta atribución del *Crátilo* al primer grupo.

NOTA SOBRE EL TEXTO

En general, seguimos el texto de la edición de J. Burnet *(Platonis Opera*, Oxford, 1961), que sigue siendo una edición excelente, salvo, quizá, en lo que se refiere a las conjeturas del propio Burnet y a su excesivo apego a las lecturas (especialmente las omisiones) del MS. T. También nos ha sido muy útil la edición de L. Méridier, *Platon, Ouvres Complètes*, vol. V. 2.ª parte: *Cratyle*, París, 1950.

Nos apartamos del texto de Burnet en los siguientes pasajes:

384a6-a7, sin corchetes.
384d5, sin corchetes; [οὐδὲν... προτέρου] (secl. Baiter).
385c10, τὸ ὄνομα (Méridier).
385c15, ψευδές (W.).
385e1, ἑκάσταις [ἐνίοις] (T.).
386a2, b5, c2, d8, 387a4, d4, sin corchetes.
388c6, ὀνόματι ⟨καλῶς⟩. καλῶς (Coislin; Méridier).
389a1, c5, sin corchetes.

---

[35] Cf. *Sprachliche Forschungen zur Chronologie der platonischen Dialoge*, Viena, 1912, y *Die sprachliche Forschung als Grundlage der Chronologie der platonischen Dialoge und des «Kratylos»*, Leipzig, 1929.

[36] «The Date...», *ant. cit.*

[37] Cf. «The Date of the *Cratylus*», *Amer. Journ. of Philol.* 85 (1964), 136-154.

389e1, ἀγνοεῖν (MSS.).
390b3, 391b1, 393a5, sin corchetes.
395a8, πλῆθους τε καὶ καρτερία (MSS.).
395c4, sin corchetes.
397d1, [τοὺς] θεοὺς (Testim. de THEODORETO, *Therapeut.*, pág. 69).
397d8-e1, 'ΕΡΜ. δαίμονας.. ἀνθρώπους. ΣΩ. δαίμονας; (STEPHANUS; BEKKER).
398d6, sin cruces.
398e5, sin ⟨ἢ⟩.
399d2, σῶμά τι καλοῦμεν (T.; MÉRIDIER).
402e1, 403c4, 405c7, sin corchetes.
406b1, sin ⟨διά⟩.
408b4-5, sin corchetes.
412b6, Σοὸς (VALCKENAER; MÉRIDIER).
413a4, ἰδίᾳ (MSS.; MÉRIDIER).
415c8, κακίας (MÉRIDIER).
415d4-5, 421b2, 424d1, 425c3, sin corchetes.
426b1, κιεῖνεσις.
426e1, τραχεῖ (MSS.; MÉRIDIER).
429b1, s. c.
437a7-8, [ἀλλά... ἰῶτα] (AST.; MÉRIDIER).
438c7, ἢ (VULG.; MÉRIDIER).

BIBLIOGRAFÍA

ALLAN, D. J., «The Problem of *Cratylus*», *Amer. Journ. of Philol.* 75 (1954), 271-87.

ARNIM, H. VON, *Sprachliche Forschungen zur Chronologie der platonischen Dialoge*, Viena, 1912.

—, *Die sprachliche Forschung als Grundlage der Chronologie der platonischen Dialoge und des «Kratylos»*, Leipzig, 1929.

CLASSEN, C. J., «The Study of Language amongst Socrates' Contemporaries», *Proc. of the Afr. Class. Assoc.* (1959), 33-49.

DERBOLAV, J., *Platons Sprachphilosophie im «Kratylos» und in den späteren Schriften*, Darmstadt, 1972.

FEHLING, D., «Zwei Untersuchungen zur Griechischen Sprachphilosophie», *Rhein. Mus.* 108 (1965), 212-30.

GOLDSCHMIDT, V., *Essai sur le «Cratyle». Contribution à l'histoire de la pensée de Platon*, París, 1940.

GUTHRIE, W. C. K., *A History of Greek Philosophy*, vol. III, Cambridge, 1969, y V, Cambridge, 1978.

HORN, F., *Platonstudien*, Viena, 1904.

IJZEREN, J. VAN, *De «Cratylo» heracliteo et de Platonis «Cratylo» (Mnemosyne*, N. S. XLIX), 1921.

KIRCHNER, H., *Die verschiedenen Auffassungen des platonischen Dialogs «Kratylus»*, Progr. Brieg, 1891-1901.

KIRK, G. S., «The Problem of *Cratylus*». *Amer. Journ. of Philol.* (1951), 225-53.

LEKY, M., *Plato als Sprachphilosoph. Würdigung des platonischen «Kratylos»*, Paderborn, 1919.

LEVINSON, R. B., «Language and the *Cratylus*: Four Questions», *Rev. Met.* 11 (1957-58), 28-41.

LUCE, J. V., «The Theory of Ideas in the *Cratylus*», *Phronesis* 10 (1965), 21-36.

ROBINSON, R., «The Theory of names in Plato's *Cratylus*», *Rev. Intern. Philos.* 9 (1955), 221-36.

—, «A Criticism of Plato's *Cratylus*», *Phil. Rev.* 65 (1956), 324 ss.

ROSE, L. E., «On Hypothesis in the *Cratylus* as an Indication of the Place of the Dialogue in the Sequence of Dialogues», *Phronesis* 9 (1964), 114-16.

ROSENSTOCK, P. E., *Platons «Kratylos» und die Sprachphilosophie der Neuzeit*, Progr. Ostern, 1893.

ROSS, D., «The Date of Plato's *Cratylus*», *Rev. Intern. Philos.* 9 (1955), 187-96.

SONTAG, F., «The platonist Conception of Language», *The Journ. of Philos.* 51 (1954), 823-30.

STEINER, «Die Etymologien in Platons *Kratylos*», *Archiv f. Gesch. der Philos.* 22 (1916), 125 ss.

STEINTHAL, H., *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern*, Berlín, 1961.

VALLEJO CAMPOS, A., *La convencionalidad del lenguaje de los presocráticos al «Crátilo» de Platón* (Mem. de Lic. inédita), Granada, 1980.

WARBURG, M., «Zwei Fragen zum *Kratylos*», *Neue Philol. Untersch.* 5 (Berlín, 1929).

WEERTS, E., «*Kratylus* und Plato», *Philologus*, Suppl. Bd. 23/1 (Leipzig, 1931).

WEINGARTEN, R., «Making sense of the *Cratylus*», *Phronesis* 15 (1970), 5-25.

CRÁTILO

HERMÓGENES, CRÁTILO, SÓCRATES

HERMÓGENES[1]. — ¿Quieres, entonces, que hagamos partícipe también a Sócrates de nuestra conversacion? 383a

CRÁTILO[2]. — Si te parece bien...

---

[1] Hijo de Hipónico y hermano de Calias (cf. n. 21). Por el testimonio de JENOFONTE *(Memorabilia* I 2, 48; II 10, 3, y *Banquete* VIII 3) sabemos que era uno de los íntimos de Sócrates: le instiga a que prepare su discurso de defensa y asiste a los últimos momentos de la vida del maestro. No se le conoce con certeza adscripción a escuela o grupo filosófico alguno. DIÓGENES LAERCIO (III 6) le hace partidario de Parménides, pero ello puede deberse a una polarización frente al heraclitismo de Crátilo (cf. F. AST, *Platons Leben und Schriften*, Leipzig, 1816, *et alii)*. Aquí se le presenta como un hombre de poca personalidad, aunque bien dispuesto y afable, en contraposición a Crátilo. Sus intervenciones se reducen a asentir a lo que dice Sócrates, si bien alguna intervención suya hace progresar notablemente el diálogo (cf., sobre todo, 421c y n. 143).

[2] Personaje cuya realidad biográfica es un tanto oscura. Tenemos sobre él pocas noticias y, aun éstas, contradictorias o difíciles de conjugar: a) por este diálogo sabemos que sostiene simultáneamente la teoría naturalista del lenguaje y la filosofía de Heráclito; b) que es joven (cf. 440d), de carácter terco y de escasa valía intelectual; c) ARISTÓTELES *(Metafísica* 1010a7-15) dice que Crátilo había renunciado al lenguaje porque era un heracliteo radical y se limitaba a hacer signos con las manos; d) ARISTÓTELES *(Metaf.* 987a32 ss.) dice que Platón fue *synêthēs* «compañero» de Crátilo; e) DIÓGENES LAERCIO (III 6) y PROCLO *(In Platonis Cratylum Commentarii)* dicen que Platón fue *discípulo* de Crátilo. — Pues bien, (c) se deriva probablemente (y es interpretación errónea) de (d), pero además, es difícil de conjugar con (b). A su vez, (c) contradice —y es más

HERM. — Sócrates, aquí Crátilo afirma que cada uno
de los seres tiene el nombre exacto por naturaleza. No que
sea éste el nombre que imponen algunos llegando a un
acuerdo para nombrar y asignándole una fracción de su
propia lengua, sino que todos los hombres, tanto griegos
b como bárbaros, tienen la misma exactitud en sus nombres.
Así que le pregunto si su nombre, Crátilo, responde a la
realidad, y contesta que sí. «¿Y cuál es el de Sócrates?»,
pregunté, «Sócrates», me contestó. «¿Entonces todos los
otros hombres tienen también el nombre que damos a ca-
da uno?» Y él dijo: «No, no. Tu nombre, al menos, no es
Hermógenes ni aunque te llame así todo el mundo»[3]. Y
cuando yo le pregunto ardiendo en deseos de saber qué
quiere decir, no me aclara nada y se muestra irónico con-
384a migo. Simula que él lo tiene bien claro en su mente, como
quien conoce el asunto, y que si quisiera hablar claro ha-
ría que incluso yo lo admitiera y dijera lo mismo que él
dice. Conque si fueras capaz de interpretar de algún mo-
do el oráculo de Crátilo, con gusto te escucharía. O aún
mejor: me resultaría aún más agradable saber qué opinas
tú mismo sobre la exactitud de los nombres —siempre que
lo desees.

SÓCRATES. — Hermógenes, hijo de Hipónico, dice un an-
b tiguo proverbio que es difícil saber cómo es lo bello. Y,
desde luego, el conocimiento de los nombres no resulta
insignificante. Claro, que si hubiera escuchado ya de la-
bios de Pródico[4] el curso de cincuenta dracmas que, se-

---

probable— que (a). Sobre el problema de conjugar el naturalismo y heraclitismo de Crátilo, véase nuestra Introducción.

[3] Tanto *Kratýlos* como *Sokrátēs* son nombres formados sobre el sustantivo *krátos* «dominio»; el de Sócrates, además, presenta la raíz **sawo-* que está en la base de palabras de vario significado. — *Hermogénēs* significa «del linaje de Hermes», y este nombre no le corresponde, debido a sus dificultades pecuniarias (cf. 384c y 391a) y, como él mismo añade más tarde (cf. 408a), a su poca facilidad de palabra.

[4] Célebre sofista, natural de Ceos, cuyo interés se centraba en el *empleo* correcto de las palabras (cf. *Eutidemo* 277e) estableciendo los ras-

gún éste, es la base para la formación del oyente sobre el tema, no habría nada que impidiera que tú conocieras en este instante la verdad sobre la exactitud de los nombres. Pero, hoy por hoy, no he escuchado más que el de una dracma [5]. Por consiguiente ignoro cómo será la verdad sobre tan serio asunto. Con todo, estoy dispuesto a investigarlo en común contigo y con Crátilo. En cuanto a su afirmación de que Hermógenes no es tu verdadero nombre, sospecho —es un decir— que está chanceándose, pues tal vez piense que fracasas una y otra vez en tu deseo de poseer riquezas. Es difícil, como decía hace un instante, llegar al conocimiento de tales temas, pero no queda más remedio que ponerlos en el centro e indagar si es como tú dices o como dice Crátilo. *c*

HERM. — Pues bien, Sócrates, yo, pese a haber dialogado a menudo con éste y con muchos otros, no soy capaz de creerme que la exactitud de un nombre sea otra cosa que pacto y consenso [6]. Creo yo, en efecto, que cualquiera que sea el nombre que se le pone a alguien, éste es el nombre exacto. Y que si, de nuevo, se le cambia por otro y ya no se llama aquél —como solemos cambiárselo a los esclavos—, no es menos exacto éste que le sustituye *d*

---

gos diferenciales de los sinónimos aparentes. En realidad, la exactitud que él propugna nada tiene que ver con la *orthótēs* que aquí se discute. Sócrates fue un gran admirador suyo y se piensa que su célebre *diaíresis* (cf. *Cármides* 163d, *Protágoras* 358a) puede haber influido en las dicotomías socráticas (cf. W. C. K. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, págs. 223-25 y 274-80, y C. J. CLASSEN, «The Study of Language amongst Socrates' Contemporaries», *Proc. of the Afr. Class. Assoc.* [1959], 38).

[5] Podría querer decir que ha leído algún libro de Pródico: una dracma es el precio aproximado de un libro en esta época (cf. *Apología* 26d) y demasiado poco, incluso, para un curso reducido.

[6] Hermógenes emplea una terminología vaga, propia de quien no tiene las ideas muy claras o expresa, no una teoría, sino un clima de opinión. Aquí emplea *synthḗkē* y *homología*; más abajo, *nómos* y *éthos*. Cf. Introd. Traduzco *nómos* por «convención», en su valor más general, y, alguna vez, más adelante, por «uso». Para *nomothétēs* empleo el término comúnmente admitido de «legislador» (cf. 389a).

que el primero[7]. Y es que no tiene cada uno su nombre por naturaleza alguna, sino por convención y hábito de
e quienes suelen poner nombres. Ahora que si es de cualquier otra forma, estoy dispuesto a enterarme y escucharlo no sólo de labios de Crátilo, sino de cualquier otro.

385a Sóc. — Hermógenes, puede que, desde luego, digas algo importante. Conque considerémoslo: ¿aquello que se llama a cada cosa es, según tú, el nombre de cada cosa?

HERM. — Pienso que sí.

Sóc. — ¿Tanto si se lo llama un particular[8] como una ciudad?

HERM. — Sí.

Sóc. — ¿Cómo, pues? Si yo nombro a cualquier ser..., por ejemplo, si a lo que actualmente llamamos «hombre» lo denomino «caballo» y a lo que ahora llamamos «caballo» lo denomino «hombre», ¿su nombre será hombre en general y caballo en particular, e inversamente, hombre en particular y caballo en general? ¿Es esto lo que quieres decir?

b HERM. — Pienso que sí.

Sóc. — Prosigamos, pues. Dime ahora esto: ¿hay algo a lo que llamas «hablar con verdad» y «hablar con falsedad»[9]?

---

[7] Hay en el texto griego de todos los MSS. (salvo T) dos frases de idéntico contenido («no es menos exacto el segundo que el primero» y «no es menos exacto éste que le sustituye que el primero»), de las cuales, una es, sin duda, glosa de la otra. Contra la opinión general que admite ambas como genuinas o que sigue a Bekker omitiendo (con el MS. T) la segunda, nosotros preferimos suponer (con Baiter) que es la primera la que no es auténtica.

[8] Aquí Sócrates lleva a Hermógenes a una posición de extremo individualismo, que no es la inicialmente expuesta (cf., también, el § e, más abajo). Sobre las razones de este proceder de Sócrates, ver nuestra Introd.

[9] El principio de que se puede hablar falsamente, introducido aquí un tanto bruscamente es, en realidad, el argumento más poderoso contra ambas teorías. De ahí el interés, por parte de Sócrates, de dejarlo sentado inmediatamente. Es un tema que reaparece en *Eutidemo* 286b, c y *Sofista* 251a, b.

HERM. — Desde luego que sí.

SÓC. — ¿Luego habría un discurso verdadero y otro falso?

HERM. — Desde luego.

SÓC. — ¿Acaso, pues, será verdadero el que designa a los seres como son, y falso el que los designa como no son?

HERM. — Sí.

SÓC. — ¿Entonces es posible designar mediante el discurso a lo que es y a lo que no es?

HERM. — Desde luego.

SÓC. — ¿Y el discurso verdadero es acaso verdadero c
en su totalidad y, en cambio, sus partes no son verdaderas?

HERM. — No, también lo son sus partes.

SÓC. — ¿Acaso sus partes grandes son verdaderas y las pequeñas no? ¿O lo son todas?

HERM. — Todas, creo yo.

SÓC. — ¿Existe, pues, alguna parte del discurso a la que puedas llamar más pequeña que el nombre?

HERM. — No. Ésta es la más pequeña.

SÓC. — Bien. ¿Acaso el nombre del discurso verdadero recibe una calificación?

HERM. — Sí.

SÓC. — Verdadero, sin duda, como tú afirmas.

HERM. — Sí.

SÓC. — ¿Y la parte del falso es una falsedad?

HERM. — Así lo afirmo.

SÓC. — ¿Es posible, entonces, calificar al nombre de falso y verdadero, si también lo hacemos con el discurso? [10].

---

[10] Paralogismo señalado por H. STEINTHAL, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern*, Berlín, 1961, pág. 86, y R. ROBINSON, «The Theory of names in Plato's *Cratylus*», *Phil. Rev.* 65 (1956), 328. Una frase puede ser falsa y todos sus nombres verdaderos. Platón no había llegado a descubrir (o lo silencia por el interés de la argumentación) que la frase constituye una unidad superior y no una mera suma de sus partes (cf. GUTHRIE, *A History*..., pág. 213).

d HERM. — ¿Cómo no?

SÓC. — ¿Acaso el nombre que cada uno atribuye a un objeto es el nombre de cada objeto?

HERM. — Sí.

SÓC. — ¿Entonces también cuantos se atribuyan a cada objeto, todos ellos serán sus nombres y en el momento en que se les atribuye?

HERM. — Yo desde luego, Sócrates, no conozco para el nombre otra exactitud que ésta: el que yo pueda dar a cada cosa un nombre, el que yo haya dispuesto, y que tú pue-
e das darle otro, el que, a tu vez, dispongas. De esta forma veo que también en cada una de las ciudades hay nombres distintos para los mismos objetos: tanto para unos griegos a diferencia de otros, como para los griegos a diferencia de los bárbaros.

SÓC. — ¡Vaya! Veamos entonces, Hermógenes, si también te parece que sucede así con los seres: que su esencia es distinta para cada individuo como mantenía Protágoras [11] al decir que «el hombre es la medida de to-
386a das las cosas» (en el sentido, sin duda, de que tal como me parecen a mí las cosas, así son para mi, y tal como te parecen a ti, así son para ti), o si crees que los seres tienen una cierta consistencia en su propia esencia.

HERM. — Ya en otra ocasión, Sócrates, me dejé arrastrar por la incertidumbre a lo que afirma Protágoras. Pero no me parece que sea así del todo.

SÓC. — ¿Y qué? ¿También te has dejado arrastrar a la
b creencia de que no existe en absoluto ningún hombre vil?

---

[11] Es el sofista de Abdera, blanco de los ataques platónicos en varios diálogos (especialmente, el que lleva su nombre, pero cf., también, *Teeteto* 152 ss.). La cita es el célebre comienzo de su obra *Alétheia* «*La Verdad*» (cf., más abajo, la alusión a ésta). Aunque esta frase, fuera de todo contexto, ha sido objeto de múltiples interpretaciones (cf. GUTHRIE, *ibid.*, págs. 181-191), es evidente que lo que pretendía el sofista es negar validez objetiva al conocimiento. Otra cosa muy distinta es que de su epistemología individualista se pueda deducir una teoría de la *orthoépeia* como la que mantiene Hermógenes. Ver nuestra Introd.

HERM. — ¡No, no, por Zeus! Más bien lo he experimentado muchas veces, hasta el punto de creer que hay algunos hombres completamente viles y en número elevado.

Sóc. — ¿Y qué? ¿Nunca te ha parecido que hay hombres completamente buenos?

HERM. — Sí, muy pocos.

Sóc. — ¿Luego te ha parecido que los hay?

HERM. — Si, sí.

Sóc. — ¿Cómo, entonces, formulas esto? ¿Acaso que los completamente buenos son completamente sensatos y los completamente viles completamente insensatos?

HERM. — Tal me parece. c

Sóc. — ¿Entonces es posible que unos seamos sensatos y otros insensatos, si Protágoras dijo la verdad y la verdad es que, tal como a cada uno le parecen las cosas, así son?

HERM. — De ninguna manera.

Sóc. — Ésta es, al menos, tu firme creencia: que si existen la sensatez y la insensatez, no es en absoluto posible que Protágoras dijera la verdad. Pues, en realidad, uno no sería más sensato que otro si lo que a cada uno le parece d es la verdad para cada uno.

HERM. — Eso es.

Sóc. — Pero tampoco, creo yo, piensas con Eutidemo[12] que todo es igual para todos al mismo tiempo y en todo momento. Pues en este caso tampoco serían unos buenos y otros viles, si la virtud y el vicio fueran iguales para todos y en todo momento.

HERM. — Es verdad lo que dices.

Sóc. — Por consiguiente, si ni todo es para todos igual al mismo tiempo y en todo momento, ni tampoco cada uno de los seres es distinto para cada individuo, es evidente e

---

[12] Con su hermano Dionisodoro, es el protagonista del diálogo que lleva su nombre. La tesis que aquí se le atribuye es formulada allí de forma diferente: «todos los hombres, dijo él, lo saben todo si saben una sola cosa» (*Eutidemo* 294a, cf. también 296c).

que las cosas poseen un ser propio consistente. No tienen relación ni dependencia con nosotros ni se dejan arrastrar arriba y abajo por obra de nuestra imaginación, sino que son en sí y con relación a su propio ser conforme a su naturaleza [13].

HERM. — Me parece, Sócrates, que es así.

SÓC. — ¿Acaso, entonces, los seres son así por naturaleza y las acciones, en cambio, no son de la misma forma? ¿O es que las acciones, también ellas, no constituyen una cierta especie dentro de los seres?

HERM. — ¡Claro que sí, también ellas!

387a SÓC. — Luego las acciones se realizan conforme a su propia naturaleza y no conforme a nuestra opinión. Por ejemplo: si intentamos cortar uno de los seres, ¿acaso habremos de cortar cada cosa tal como queramos y con el instrumento que queramos? ¿O si deseamos cortar cada cosa conforme a la naturaleza del cortar y ser cortado y con el instrumento que le es natural, cortaremos con éxito y lo haremos rectamente, y, por el contrario, si lo hacemos contra la naturaleza, fracasaremos y no conseguiremos nada?

b HERM. — Creo que de esta forma.

SÓC. — ¿Por ende, si también intentamos quemar algo, habrá que quemarlo no conforme a cualquier opinión, sino conforme a la correcta? ¿Y ésta es como cada cosa tiene que ser quemada y quemar y con el instrumento apropiado por naturaleza?

HERM. — Eso es.

SÓC. — ¿Y no será lo demás de esta forma?

HERM. — Desde luego.

SÓC. — Pues bien, ¿acaso el hablar no es también una entre las acciones?

HERM. — Sí.

---

[13] Otro principio que se esboza, aquí, en contra de Hermógenes y se repetirá, al final, del diálogo (cf. 439c-440) en contra de Crátilo.

SÓC. — Entonces, ¿acaso si uno habla como le parece que hay que hablar lo hará correctamente hablando así, o lo hará con más éxito si habla como es natural que las c cosas hablen y sean habladas y con su instrumento natural, y, en caso contrario, fracasará y no conseguirá nada?

HERM. — Me parece tal como dices.

SÓC. — ¿Y el nombrar no es una parte del hablar? Pues sin duda la gente habla nombrando.

HERM. — Desde luego que sí.

SÓC. — ¿Luego también el nombrar es una acción, si, en verdad, el hablar era una acción en relación con las cosas?

HERM. — Sí.

SÓC. — ¿Y nos resultaba evidente que las acciones no d tenían relación con nosotros, sino que poseían una naturaleza suya propia?

HERM. — Así es.

SÓC. — ¿Luego también habrá que nombrar como es natural que las cosas nombren y sean nombradas y con su instrumento natural, y no como nosotros queramos, si es que va a haber algún acuerdo en lo antes dicho? ¿Y, en tal caso, tendremos éxito y nombraremos, y, en caso contrario, no?

HERM. — Claro.

SÓC. — Veamos, pues. ¿Lo que teníamos que cortar decíamos que había que cortarlo con algo?

HERM. — Sí.

SÓC. — ¿Y lo que había que tejer había que tejerlo con e algo? ¿Y lo que había que taladrar, había que taladrarlo con algo?

HERM. — Desde luego.

SÓC. — ¿Y, entonces, lo que había que nombrar, había que nombrarlo con algo?

HERM. — Así es. 388a

SÓC. — ¿Y qué sería aquello con lo que habría que taladrar?

HERM. — El taladro.

SÓC. — ¿Y qué, aquello con lo que habría que tejer?

HERM. — La lanzadera.

SÓC. — ¿Y qué, aquello con lo que habría que nombrar?

HERM. — El nombre.

SÓC. — Dices bien. Luego también el nombre es un cierto instrumento.

HERM. — Desde luego.

SÓC. — Entonces, si yo preguntara «¿qué instrumento es la lanzadera?», ¿no es aquello con lo que tejemos?

HERM. — Sí.

b SÓC. — Y cuando tejemos [14], ¿qué hacemos? ¿No separamos la trama de la urdimbre cuando se hallan entremezcladas?

HERM. — Sí.

SÓC. — ¿Acaso también sobre el taladro podrás decir lo mismo que sobre los demás objetos?

HERM. — Desde luego.

SÓC. — Ahora bien, ¿puedes decir lo mismo también sobre el nombre? ¿Qué hacemos cuando nombramos con el nombre en calidad de instrumento?

HERM. — No sé decirte.

SÓC. — ¿Acaso, en realidad, no nos enseñamos algo recíprocamente y distinguimos las cosas tal como son?

HERM. — Desde luego.

SÓC. — Entonces el nombre es un cierto instrumento
c para enseñar y distinguir la esencia, como la lanzadera lo es del tejido.

HERM. — Sí.

SÓC. — ¿La lanzadera es para tejer?

HERM. — ¿Cómo no?

---

[14] En gr. *kerkízein*, lit. «manejar la *kerkís* (lanzadera)», aunque aquí con el sentido restringido de «separar la trama de la urdimbre». Sócrates se refiere específicamente a esta actividad del tejedor porque también con «el nombre... distinguimos las cosas» (cf. 388b). De todas las actividades artesanales que se comparan con la de nombrar, la más adecuada es, precisamente, la de «destramar».

Sóc. — Por consiguiente, un tejedor se servirá bien de la lanzadera —y «bien» quiere decir «conforme al oficio de tejer»—. Por su parte, un enseñante[15] se servirá bien[16] del nombre —y «bien» quiere decir «conforme al oficio de enseñar».

Herm. — Sí.

Sóc. — ¿De quién es la obra de la que se servirá bien d
el tejedor cuando se sirva de la lanzadera?

Herm. — Del carpintero.

Sóc. — ¿De cualquier carpintero, o del que conoce el oficio?

Herm. — Del que conoce el oficio.

Sóc. — ¿Y de quién es la obra de la que se servirá bien el taladrador cuando se sirva del taladro?

Herm. — Del herrero.

Sóc. — Ahora bien, ¿de cualquier herrero, o del que conoce el oficio?

Herm. — Del que conoce el oficio.

Sóc. — Bien. ¿Y de quién es la obra de la que se servirá el enseñante cuando se sirva del nombre?

Herm. — Tampoco sé decirte eso.

Sóc. — ¿Tampoco puedes decirme, al menos, quién nos proporciona los nombres de los que nos servimos?

Herm. — Ciertamente, no.

Sóc. — ¿No crees tú que quien nos los proporciona es el uso[17]?

---

[15] Traducimos *didáskalos* por «enseñante», no sin fastidio, al objeto de conservar el paralelismo de los esquemas etimológicos.

[16] Aceptamos la conjetura *kalôs* «bien» de un corrector del MS. Coislinianus. Puede haber caído fácilmente por haplografía.

[17] Por mucho énfasis que se ponga en *soi*, es evidente que también Sócrates se pone aquí del lado del «uso» *(nómos)* con la idea de introducir en seguida la figura del «legislador» *(nomothétēs)*. Se ha discutido mucho sobre la identidad del legislador de los nombres o «nominador» (especialmente, si se trata de un individuo, y éste sobrehumano, o una colectividad, primitiva o no). Sócrates se refiere a él, unas veces, en singular y, otras, en plural, aunque —eso sí— niega claramente (cf. 438c) que

HERM. — Así parece.

e SÓC. — ¿Entonces el enseñante se servirá de la obra del legislador cuando se sirva del nombre?

HERM. — Creo que sí.

SÓC. — ¿Y crees tú que cualquier hombre es legislador? ¿O el que conoce el oficio?

HERM. — El que conoce el oficio.

SÓC. — Por consiguiente, Hermógenes, no es cosa de cualquier hombre el imponer nombres, sino de un «nomi-
389a nador». Y éste es, según parece, el legislador, el cual, desde luego, es entre los hombres el más escaso de los artesanos.

HERM. — Tal parece.

SÓC. — Prosigamos, pues. Considera en qué se fija el legislador para imponer los nombres; y parte, en tu examen, de lo que antes dijimos. ¿En qué se fija el carpintero para fabricar la lanzadera? ¿No será en lo que es tal como para tejer por naturaleza? [18].

HERM. — Desde luego.

b SÓC. — ¿Y qué? Si se le rompe la lanzadera mientras la fabrica, ¿volverá a fabricar otra fijándose en la que está rota, o en aquella forma conforme a la cual ya fabricaba la que rompió?

HERM. — En esta última, creo yo.

SÓC. — ¿Tendríamos entonces todo el derecho de llamarla «la lanzadera en sí»?

---

sea un personaje divino. De hecho, es una figura que surge del proceso refutativo de la teoría convencionalista y será el último reducto del que Sócrates va a desalojar a Crátilo.

[18] Esbozo de la teoría de las Ideas, aún en fase tentativa: el léxico no está fijado del todo y el sentido último no se ve muy claro. Según GRUBE, *El pensamiento de Platón*, Madrid, 1973, págs. 38-39, aquí el *eidos* de la lanzadera sería «el conjunto de sus propiedades esenciales tal como lo ve *(blépei)* el carpintero». Ya no es «lo que una cosa parece, sino aquello a lo que una lanzadera se parece... y 'ver' se transforma de actividad física en mental». Cf. también, B. CALVERT, «Forms and Flux in Plato's *Cratylus*», *Phrónesis* 15 (1970), 26-47, y J. V. LUCE, «The Theory of Ideas in the *Cratylus*», *ibid.* 10 (1965), 21-36.

HERM. — Así lo creo yo.

SÓC. — Por consiguiente, cuando se precise fabricar una lanzadera para un manto fino o grueso, de lino o de lana, o de cualquier otra calidad, ¿han de tener todas la forma de lanzadera y hay que aplicar a cada instrumento [19] la forma natural que es mejor para cada objeto? c

HERM. — Sí.

SÓC. — Y lo mismo, por supuesto, en lo que respecta a los demás instrumentos: hay que encontrar la forma de instrumento adecuada por naturaleza para cada cosa y aplicarla a la materia de la que se fabrica el instrumento; pero no como uno quiera, sino como es natural. Pues hay que saber aplicar al hierro, según parece, la forma de taladro naturalmente apropiada para cada objeto.

HERM. — Por supuesto.

SÓC. — Y a la madera la forma de lanzadera naturalmente apropiada para cada objeto.

HERM. — Eso es.

SÓC. — Y es que, según parece, a cada forma de tejido d le corresponde por naturaleza una lanzadera, etc.

HERM. — Sí.

SÓC. — ¿Entonces, excelente amigo, también nuestro legislador tiene que saber aplicar a los sonidos y a las sílabas el nombre naturalmente adecuado para cada objeto? ¿Tiene que fijarse en lo que es el nombre en sí para formar e imponer todos los nombres, si es que quiere ser un legítimo impositor de nombres? Y si cada legislador no opera sobre las mismas silabas, no hay que ignorar esto: tampoco todos los herreros operan sobre el mismo hie- e rro cuando fabrican el mismo instrumento con el mismo fin [20]; sin embargo, mientras apliquen la misma forma,

---

[19] En este pasaje hemos traducido *érgon* «obra» por «instrumento» y *órganon* «instrumento» por «forma del instrumento» (así como *trýpanon* «la forma del taladro», etc.), con el fin de evitar la confusión que se originaría de una traducción literal.

[20] F. HORN (*Platonstudien*, Viena, 1904, págs. 29-30) ve aquí, creo que

aunque sea en otro hierro, el instrumento será correcto
390a por más que se haga aquí o en tierra bárbara. ¿No es así?

HERM. — Desde luego.

SÓC. — ¿Pensarás, entonces, que tanto el legislador de aquí como el de los bárbaros, mientras apliquen la forma del nombre que conviene a cada uno en cualquier tipo de sílabas..., pensarás que el legislador de aquí no es peor que el de cualquier otro sitio?

HERM. — Desde luego.

b SÓC. — Pues bien, ¿quién es el que va a juzgar si se encuentra en cualquier clase de madera la forma adecuada de lanzadera: el fabricante, el carpintero o el que la va a utilizar, el tejedor?

HERM. — Es más razonable, Sócrates, que sea el que la va a utilizar.

SÓC. — ¿Y quién es el que va a utilizar la obra del fabricante de liras?, ¿no es acaso el que tiene la habilidad de dirigir mejor al operario y juzgar si, una vez fabricada, está bien fabricada o no?

HERM. — Desde luego.

SÓC. — ¿Y quién es?

HERM. — El citarista.

SÓC. — ¿Y quién con el constructor de navíos?

c HERM. — El piloto.

SÓC. — ¿Y quién podría dirigir mejor la obra del legislador y juzgarla, una vez realizada, tanto aquí como entre los bárbaros? ¿No será el que la va a utilizar?

HERM. — Sí.

SÓC. — ¿Y no es éste el que sabe preguntar?

HERM. — Desde luego.

SÓC. — ¿Y también responder?

HERM. — Sí.

---

sin razón, otro paralogismo: los herreros operan sobre diferentes trozos del mismo material, pero las sílabas de *ánthrōpos* y *homo*, por ejemplo, son materiales diferentes.

Sóc. — ¿Y al que sabe preguntar y responder lo llamas tú otra cosa que dialéctico?

HERM. — No, eso mismo.

Sóc. — Por consiguiente, la obra del carpintero es construir un timón bajo la dirección del piloto, si es que ha de ser bueno el timón. d

HERM. — ¡Claro!

Sóc. — Y la del legislador, según parece, construir el nombre bajo la dirección del dialéctico, si es que los nombres han de estar bien puestos.

HERM. — Eso es.

Sóc. — Puede entonces, Hermógenes, que no sea banal, como tú crees, la imposición de nombres, ni obra de hombres vulgares o de cualesquiera hombres. Conque Crátilo tiene razón cuando afirma que las cosas tienen el nombre por naturaleza y que el artesano de los nombres no e es cualquiera, sino sólo aquel que se fija en el nombre que cada cosa tiene por naturaleza y es capaz de aplicar su forma tanto a las letras como a las sílabas.

HERM. — No sé, Sócrates, cómo habré de oponerme a lo que dices. Con todo, quizá no sea fácil dejarse convencer tan de repente. Creo que me convencerías mejor, si 391a me mostraras cuál es la exactitud natural del nombre que tú sostienes.

Sóc. — Yo, por mi parte, mi feliz Hermógenes, no sostengo ninguna. Sin duda has olvidado lo que te dije poco antes, que no sabía pero lo indagaría contigo. Y ahora de nuestra indagación, la tuya y la mía, resulta ya claro, contra nuestra primera idea, por lo menos esto: que el nombre tiene por naturaleza una cierta exactitud y que no es b obra de cualquier hombre el saber imponerlo bien a cualquier cosa. ¿No es así?

HERM. — Desde luego.

Sóc. — Entonces hay que investigar lo que sigue a esto —si es que en verdad tienes ansias de saberlo—: qué clase de exactitud será la suya.

HERM. — ¡Pues claro que ardo en deseos de saberlo!

SÓC. — Investígalo, entonces.

HERM. — ¿Y cómo hay que investigarlo?

SÓC. — La más rigurosa investigación, amigo mío, se hace en compañía de los que saben, pagándoles dinero y dándoles las gracias. Y éstos son los sofistas, a quienes también tu hermano Calias[21] ha pagado mucho dinero y
c tiene fama de sabio. Como tú no dispones de los bienes paternos, has de instar a tu hermano y rogarle que te enseñe a ti la exactitud que, sobre tal asunto, él ha aprendido de Protágoras.

HERM. — Extraña sería, ciertamente, Sócrates, esta súplica, si rechazo por completo *La Verdad* de Protágoras[22] y estimo como si valieran algo las afirmaciones de tal verdad.

SÓC. — Pues si tampoco esto te satisface, habrá que
d aprenderlo de Homero y los demás poetas.

HERM. — ¿Y qué dice Homero sobre los nombres, Sócrates, y dónde?

SÓC. — En muchos pasajes. Los más grandiosos y bellos son aquellos en los que distingue los nombres que dan a los mismos objetos los hombres y los dioses. ¿Es que no crees que dice algo magnífico y maravilloso en estos pasajes sobre la exactitud de los nombres? Pues desde luego es evidente que los dioses, al menos, aplican con exac-
e titud los nombres que son por naturaleza. ¿O no lo crees tú así?

HERM. — Bien sé yo que si les dan un nombre, éste es exacto. ¿Pero a cuáles te refieres?

---

[21] Hijo de Hipónico y hermano de Hermógenes. Es el hombre más rico de Atenas («su casa es la más grande y próspera de la ciudad», *Protágoras* 337d), amigo de los sofistas y, especialmente, de Protágoras, de quien Platón le llama «administrador» en *Teeteto* 165a. En su casa se celebraban frecuentes reuniones (cf. el diálogo *Protágoras*) y banquetes con los sofistas (cf. el *Banquete* de Jenofonte).

[22] Cf. n. 11.

Sóc. — ¿No sabes que sobre el río de Troya, el que sostuvo combate singular con Hefesto, dice Homero:

al que los dioses llaman Janto y los hombres Escamandro? [23].

Herm. — Sí, sí.

Sóc. — ¿Pues qué? ¿No consideras cosa seria el cono- 392a
cer por qué motivo es más exacto llamar *Xánthos* a este río que *Skámandros?* Y, si quieres, sobre el ave de la que dice:

los dioses la llaman «chalkís» y los hombres «kýmindis» [24],

¿consideras banal el saber cuánto más exacto es dar a esta ave el nombre de *chalkís* que el de *kýmindis?* ¿O el de *Batíea* y *Myríne* [25], y tantos otros de éste y otros poetas? b
Puede que éstos sean demasiado grandiosos para que los descubramos con nuestras solas fuerzas; pero más propio de hombres, según creo, y más fácil es distinguir, sobre los nombres que atribuye al hijo de Héctor —*Skamándrios* y *Astyánax* [26]—, qué clase de exactitud dice que tienen. Pues conoces, sin duda, los pasajes en que aparecen estos versos a los que me refiero.

Herm. — Desde luego.

Sóc. — ¿Cuál de los dos nombres —*Astyánax* o *Skamándrios*— crees tú que considera Homero más exacto para el niño?

Herm. — No sé decirte. c

Sóc. — Considéralo entonces de esta manera: si alguien te preguntara «¿quién crees tú que aplica los nombres con más exactitud, los más sensatos o los más insensatos?...»

---

[23] Cf. *Ilíada* XX 74.

[24] *Ibid.* XXIV 291. Es una especie de búho.

[25] *Ibid.* II 813-14. Altozano escarpado frente a Troya.

[26] A partir de ahora sólo aparecerán transliterados los nombres propios cuando vayan a ser objeto de análisis etimológico. En el resto de los casos aparecerán transcritos según las normas habituales.

HERM. — ¡Evidentemente replicaría que los más sensatos!

SÓC. — Ahora bien, ¿quiénes crees que son más sensatos en una ciudad, las mujeres o los hombres, para referirnos en general al sexo?

HERM. — Los hombres.

SÓC. — ¿Y no sabes que Homero dice que eran los tro-
d yanos quienes llamaban *Astyánax* al hijo de Héctor, mientras que, evidentemente, las mujeres lo llamaban *Skamándrios* —puesto que los hombres le daban el nombre de *Astyánax*[27]?

HERM. — Así parece.

SÓC. — ¿Acaso también Homero consideraba a los troyanos más sensatos que a sus mujeres?

HERM. — Pienso yo que sí.

SÓC. — ¿Estimaba entonces que *Astyánax* era para el niño un nombre más exacto que *Skamándrios*?

HERM. — ¡Claro!

SÓC. — Examinemos entonces por qué. ¿Es que no explica estupendamente el por qué? Dice, en efecto:

e *sólo él les defendía la ciudad y los largos muros*[28].

Por ello, pues, es exacto, según parece, llamar al hijo del salvador «soberano de la ciudad» *(Astyánax)* que su padre mantenía a salvo, según afirma Homero.

HERM. — Me parece evidente.

---

[27] Es cierto que, en *Ilíada* XXII 306, HOMERO dice que los troyanos le llaman Astianacte, pero nunca dice cómo le llamaban las troyanas. Sin embargo, sí afirma que su padre, Hector, le llamaba Escamandrio (VI 402). Con tan rebuscado y poco honesto razonamiento, puede Platón estar ironizando sobre la forma en que procedían los sofistas en sus etimologías.

[28] Cf. *Ilíada* XXII 507. Los MSS. ofrecen *éryso* y *pólin*. El cambio *éryso* por *éryto* se explica fácilmente (en el pasaje citado, Andrómaca se dirige a Astianacte); el cambio de *pólin* por *pýlas* lo admite NAUCK en su edición de la *Ilíada*, pero es posiblemente erróneo. Se sabe que Platón citaba a menudo de memoria.

Sóc. — ¿Y por qué así? Pues yo mismo no lo entiendo del todo, Hermógenes. ¿Lo entiendes tú?

Herm. — ¡No, por Zeus! ¡Yo, no! e

Sóc. — ¿Pero acaso, buen amigo, fue Homero quien im- 393a
puso a Héctor su nombre?

Herm. — ¿Y qué?

Sóc. — Para mí que también éste tiene una cierta semejanza con *Astyánax* y que estos nombres parecen griegos. Pues *Ánax* y *Héktor*[29] significan casi lo mismo, uno y otro son nombres de rey: en efecto, si uno es «señor» *(ánax)* de algo, también es, sin duda, su «dueño» *(héktor)*.
Es evidente que lo domina, lo posee y lo «tiene» *(échei)*. b
¿O crees que digo naderías y que me engaño al pensar que estoy palpando la huella, por así decirlo, de la opinión de Homero sobre la exactitud de los nombres?

Herm. — ¡No, por Zeus! No me parece que te pase eso, sino que tal vez estés alcanzando algo.

Sóc. — Al menos es justo, según se me pinta, llamar león al fruto del león y caballo al fruto del caballo[30]. De ningún modo me refiero a si de un caballo nace, como monstruo, un ser distinto de un caballo. Me estoy refirien- c
do a aquello que es fruto de la generación natural. Si un caballo engendra *contra natura* un ternero, que es, por na-

---

[29] Estas dos etimologías son correctas. Iremos señalando en nota a pie de página las que lo son. En realidad, no pasan de una veintena entre más de ciento veinticinco y, aún así, son «falsas etimologías», es decir, suelen consistir en relacionar una palabra con otra de su misma raíz. El resto es pura fantasía (cf. L. Méridier, *Platon, Ouvres Complètes*, vol. V, 2.ª parte: *Cratyle*, París, 1950, Introducción, págs. 18 y sigs.).

[30] Méridier *(ibid.*, pág. 16) señala la inconsistencia de este pasaje. Hay dos principios que se contradicen: a) un hijo debe recibir el nombre de su padre (lo cual, desde luego, deja sin justificar el de éste); b) en casos de filiacion antinatural, la nominación se debe hacer según el género. Es decir, de hecho la única nominación justa en todos los casos es esta última. Pero es más: después de analizar, a continuación, la etimología de algunos miembros de la familia de los Tantálidas, donde aún gravita vagamente este principio, luego lo abandona por completo.

turaleza, fruto de un toro, no hay que llamarlo potro, sino ternero. Tampoco, pienso yo, si de un hombre nace lo que no es fruto de hombre, hay que llamar hombre a este fruto. Y lo mismo sucede con los árboles y con todo lo demás. ¿O no eres de mi opinión?

HERM. — Soy de tu opinión.

SÓC. — Dices bien. Vigílame, pues, no vaya a inducirte a error de alguna forma. Y es que, por la misma cuenta, si de un rey nace un retoño, hay que llamarlo rey. Nada importa que sean unas u otras las letras que expresan el mismo significado; ni tampoco que se añada o suprima una letra con tal que siga siendo dominante la esencia de la cosa que se manifiesta en el nombre.[31]

d

HERM. — ¿Qué quieres decir con esto?

SÓC. — Nada complicado. Tú sabes que a los elementos[32] les damos nombre sin que pronunciemos los elementos mismos, excepto en el caso de cuatro: la *e*, la *u*, la *o* y la *o*[33]. En cambio, a los demás, ya sean vocales o consonantes[34], sabes que les añadimos otras letras para pronunciarlos convirtiéndolos en nombres. Pero, con tal que le impongamos manifiestamente la potencia suya, será correcto darle el nombre que nos lo va a designar.

e

[31] Es la primera vez que Sócrates introduce esta idea, que repetirá continuamente (cf. 399a, 404e, 405e, 407c, 408b, 409c, 412e, etc.) hasta que la teoría de la *mímesis* la ponga en entredicho. Algunos comentaristas (cf. nuestra *Introducción*) elogian la sagacidad lingüística de Platón por intuir la realidad del cambio fonético. Pero ello no exige una gran reflexión y —además— Sócrates lo aduce para justificar las fantásticas etimologías que vienen a continuación.

[32] En gr. *stoicheia:* se refiere a los fonemas o, mejor dicho, las letras del alfabeto. Sobre la concepción «gráfica» del lenguaje que impregna todo el diálogo y que ha sido objeto de crítica, cf. n. 157.

[33] Efectivamente, los nombres *epsilón, ypsilón, omicrón* y *ómega* datan de época bizantina, aunque ya hay indicaciones en HERODIANO, *Partitiones* 162.

[34] Lit. «sonoros» o «mudos». En 424c, añade una tercera categoría, la de los que «no son sonoros pero tampoco mudos» o sea, las sonantes. Cf. n. 148.

Por ejemplo, la *beta:* ya ves que, pese a añadir *e, t* y *a*, nada impide manifestar con el nombre completo la naturaleza de aquel elemento tal como lo quería el legislador. ¡Así de sabio fue para imponer bien los nombres a las letras!

HERM. — Creo que tienes razón.

Sóc. — ¿Entonces nos haremos la misma cuenta tam- 394a
bién en el caso del rey? En efecto, de un rey procederá un rey, de un bueno uno bueno, de un bello uno bello e, igualmente, en todos los demás casos: de cada raza nacerá un producto semejante, siempre que no surja un monstruo. Y habrá que darles los mismos nombres. Podemos engalanarlos con las sílabas hasta el punto de que a un profano pueda parecerle que los mismos seres son distintos entre sí. Lo mismo que a nosotros nos parecen distintos, siendo los mismos, los fármacos de los médicos cuan-
do están variados con colores y olores —mientras que al b
médico, en tanto que observa la virtud de los fármacos, le parecen los mismos y no se deja impresionar por los elementos añadidos—, de la misma forma, quizás, también el experto en nombres observa su virtud y no se deja impresionar si se añade una letra, se transmuta o se suprime, o bien si la virtud del nombre reside en otras letras completamente diferentes. Lo mismo que —como decíamo hace un momento— *Astyánax* y *Héktor* no tienen nin-
guna letra en común, salvo la *t*, y, sin embargo, significan c
lo mismo.

Aún más: ¿qué letra tiene en común con éstos *archépolis*? Y, sin embargo, significa lo mismo. Hay otros muchos nombres que no significan otra cosa que «rey» y otros, a su vez, que significan «general», como, por ejemplo, *Ágis*, *Polémarchos* y *Eupólemos* [35]. Y otros, en relación con la medicina: *Iatroklês* y *Akesímbrotos* [36].

---

35 *Archépolis* es «El que gobierna la ciudad»; *Ágis*, «Conductor»; *Polemarchos*, «Jefe de guerra», y *Eupólemos*, «Valiente en la guerra».

36 *Iatroklês* es «Famoso curador», y *Akesímbrotos*, «Curador de los mortales».

Conque puede que halláramos otros muchos nombres que difieren en sílabas y letras, pero dicen lo mismo en lo que toca a su virtud. ¿Te parece así o no?

d HERM. — Desde luego que sí.

SÓC. — Pues bien, a los seres que nacen conforme a naturaleza habrá que darles los mismos nombres.

HERM. — Desde luego.

SÓC. — ¿Y qué haríamos con los que nacen *contra natura*, los que se originan bajo la forma de monstruos? Por ejemplo, si de un hombre bueno y piadoso nace un impío[37]... ¿no es cierto, como decíamos antes, que si un caballo tenía un engendro de bovino, no debía llevar el nombre del padre, sino el de la raza a la que pertenece?

HERM. — Desde luego.

e SÓC. — Luego también al impío que nace del piadoso habrá que asignarle el nombre de su estirpe.

HERM. — Eso es.

SÓC. — No el de *Theóphilos* ni el de *Mnēsítheos*[38] ni ninguno por el estilo, sino el que significa lo contrario a éstos —si es que en verdad los nombres participan de la exactitud.

HERM. — Nada más justo, Sócrates.

SÓC. — Lo mismo que el de *Oréstēs*, Hermógenes, es posible que esté bien puesto, ya fuera la casualidad, o algún poeta quien le diera nombre poniendo de relieve con éste lo feroz de su natural, así como su carácter salvaje y «montaraz» *(oreinós)*[39].

395a HERM. — Así parece, Sócrates.

SÓC. — También parece que su padre tiene el nombre conforme a naturaleza.

HERM. — Claro.

---

[37] Anacoluto que queda resuelto en la siguiente intervención de Sócrates.

[38] *Theóphilos* es «Protegido de los dioses», y *Mnēsítheos*, «El que piensa en los dioses».

[39] Etimología correcta.

Sóc. — En efecto, puede que *Agamémnōn* sea el individuo capaz de llevar hasta el final sus decisiones, así como de aguantar a fuerza de valor y poner término a sus designios. Y prueba de ello es la permanencia y tenacidad de su ejército en Troya. Así pues, el nombre de *Agamémnōn* significa que este hombre es «admirable» *(agastós)* por b su «perseverancia» *(epimonê)*.

Quizá también *Atreús* sea exacto, pues su asesinato de Crisipo [40] y las atrocidades tan grandes [41] que cometió con Tíestes son hechos dignos todos de castigo y «funestos» *(atērâ)* para la virtud. En realidad, la derivación de su nombre peca un poco de desviación u oscuridad para no revelar a todo el mundo la naturaleza de este hombre. Pero a cuantos han oído lo suficiente sobre los nombres, el de Atreo les revela claramente lo que quiere significar. En efecto, su nombre está bien puesto por todo: por lo «implacable» *(ateirés)*, lo «audaz» *(átreston)* y lo «funesto» c *(atērón)*.

Creo que también a *Pélops* le viene el nombre a medida, pues éste significa que quien ve lo de cerca es digno de tal apelación.

Herm. — ¿Cómo, pues?

Sóc. — Por ejemplo, se alega de algún modo contra este hombre que, en el asesinato de Mirtilo [42], fue incapaz de adivinar o prever nada de lo que iba a afectar, en el futu-

[40] Según una rama de la leyenda. Atreo y Tiestes, instigados por su madre Hipodamía, mataron a su hermanastro Crisipo a fin de que éste no les desposeyera de la herencia. Según otra rama, Layo se enamoró de Crisipo, lo raptó y éste se suicidó por vergüenza. Sócrates sigue la versión que interesa a su argumento.

[41] Como venganza por haberse apoderado indebidamente Tiestes del cordero de oro —y, por tanto, de la herencia dinástica—, Atreo mató a los hijos de su hermano y le sirvió sus miembros en un banquete.

[42] Hijo de Hermes y auriga de Enomao, al cual traiciona en favor de Pélope. Con su ayuda, éste venció en la competición de carros cuyo premio era la mano de Hipodamía. Según una versión, Pélope lo mató para no pagar el precio de su traición.

ro, a toda su estirpe —de todo el infortunio que la colmó—, d por ver sólo lo que tenía «cerca» (esto significa *pélas)* y lo momentáneo, cuando ansiaba conseguir por cualquier medio la boda con Hipodamía.

También el de *Tántalos*[43] podría pensar cualquiera que es un nombre exacto y conforma a la naturaleza, si es verdad lo que de él se cuenta.

HERM. — ¿A qué te refieres?

SÓC. — A las muchas y terribles desventuras que le sobrevinieron en vida, cuyo colmo fue la ruina de toda su e patria y, una vez muerto, la piedra, tan acorde con su nombre, «que gravita» *(talanteía)* sobre su cabeza en el Hades. Sencillamente, parece como si alguien hubiera querido darle el nombre de «el mayor sufridor» *(talántaton)*[44], pero le hubiera nombrado y llamado disimuladamente *Tántalos*, en vez de aquello. Tal es el nombre que también le proporcionaron los azares de la fama.

Parece que también su padre, llamado *Zeús*, tiene maravillosamente puesto el nombre, aunque no sea fácil de 396a comprender. En efecto, el nombre de Zeus es como su definición. Lo dividimos en dos partes, y unos, empleamos una y, otros, otra —unos le llaman *Zêna* y otros *Día*— [45], pero si los ayuntamos en uno, ponen de manifiesto la na-

---

[43] En su biografía mítica hay toda suerte de crímenes: perjurio y robo a los dioses del néctar y ambrosía; rapto y parricidio. Sobre su castigo en los Infiernos, HOMERO *(Odisea* XI 582 ss.) le asigna una sed y hambre eternos. PÍNDARO *(Olímpicas* I 57) lo presenta, como aquí Platón, con una piedra suspendida sobre la cabeza siempre a punto de caer.

[44] Es correcto relacionar el nombre de Tántalo con la raíz **tal(a)*. Es una reduplicación de dicha raíz con disimilación de *L*

[45] La flexión de *Zeús* presenta dos series de formas hechas sobre un tema *Zên* (antiguo acus. de *Zeús)* y un tema *Di(w)* (cf. E. SCHWYZER, *Griechische Grammatik*, Munich, 1968, vol. I, págs. 576-77) que Sócrates pone en relación con el verbo *zên* «vivir» y con la preposición causal *diá*, es decir, lo explica como causante de la vida. Más abajo relacionará *diá* con *diánoia* «inteligencia», ya que Zeus es hijo de Crono, que él explica como «pureza» *(kóros)* «de la mente» *(noû)*.

turaleza del dios y esto es, precisamente, lo que conviene que un nombre sea capaz de expresar. Y es que, tanto para nosotros como para los demás, no hay un mayor causante de la «vida» *(zên)* que el dominador y rey de todo. Acontece, pues, que es posiblemente exacto el nombre de este dios «por el cual» *(dì'hòn)* los seres vivos tienen el *b* «vivir» *(zên)*. Y aun siendo único su nombre, está dividido en dos partes, como digo: *Día* y *Zêna*. Podría parecer insolente, si se oye de repente, el que sea hijo de *Krónos* y, sin embargo, hay buenas razones para que *Zeús (día)* sea hijo de una gran «inteligencia» *(diánoia)*, pues *Krónos* significa «limpieza» *(kóros)*; no muchacho, sino la «pureza» sin mezcla de la «mente» *(kóros noû)*.

Éste es hijo de *Ourános*, según la tradición, y a su vez, la contemplación de lo alto está bien que tenga el nombre de *ourania*, «la que mira hacia lo alto» *(horòsa tá áno)*. De *c* aquí, afirman los meteorólogos, Hermógenes, que nos viene una mente limpia y que el nombre del Cielo es exacto. Si recordara su genealogía —todos los progenitores que Hesíodo nombra hacia atrás—, no acabaría de explicar cuán exactos son los nombres que tienen puestos, hasta que probara cuál es la virtud —y si se va a agotar o no— de esta sabiduría que me ha sobrevenido ahora de repente, no sé de dónde. *d*

HERM. — ¡Desde luego, Sócrates! Sencillamente parece que te has puesto, de repente, a recitar oráculos como los posesos.

SÓC. — ¡Claro, que es a Eutifrón Prospaltio [46] a quien culpo, Hermógenes, de que me haya sobrevenido ésta!

---

[46] Del demo ateniense de Próspalta. Eutifrón es un adivino de Atenas, cuyo fanatismo religioso conocemos por el diálogo de su nombre. Estas alusiones a una posesión por parte de Sócrates, que no dejan de repetirse (cf. 399 a, 409d), junto con otras a los sofistas y al mismo Eutifrón (399c, 407c, 409d), sirven para rodear toda la sección etimológica de un clima de ironía que, al menos, nos hace dudar de la seriedad que Sócrates le concede.

Pues desde el alba no he dejado de acompañarle y prestarle oídos. Es posible, por tanto, no sólo que haya colmado mis oídos por estar él poseído, sino que incluso haya cautivado mi alma. Creo, pues, que deberíamos obrar
e así: hoy podemos servirnos de ella y analizar los nombres que nos quedan, pero mañana, si estás de acuerdo conmigo, la conjuraremos y nos purificaremos buscando a quien
397a sea capaz de realizar una tal purificación, ya sea sacerdote o sofista.

HERM. — Yo estoy de acuerdo. Escucharía con mucho agrado lo que queda sobre los nombres.

SÓC. — Entonces habrá que hacerlo. Ahora que nos hemos embarcado en una descripción esquemática, ¿por dónde quieres que comencemos, en nuestro análisis, para ver si los nombres mismos nos confirman que no están puestos espontáneamente en absoluto, sino que tienen una
b cierta exactitud? En realidad, los nombres de héroes y hombres podrían llevarnos a engaño: muchos de ellos han sido puestos conforme al apelativo de sus antepasados, aunque no les conviniera a algunos, como decíamos al comienzo; y otros muchos se ponen expresando un deseo, como *Eutýchidēs, Sōsías y Theóphilos*[47] y muchos más. Así pues, es mi opinión que habría que dejar tales nombres. Sin embargo, es razonable que encontremos los que están rectamente puestos, sobre todo en relación con las realidades eternas por naturaleza. Aquí es donde conviene, más que nada, interesarse por la imposición de los
c nombres. Puede que algunos de ellos hayan sido puestos por una potencia más divina que humana[48].

HERM. — Creo que dices bien, Sócrates.

---

[47] *Eutýchidēs* es «Buenaventura»; *Sōsías*, «Bien librado», y *Theóphilos*, «Protegido de los dioses».

[48] Esta explicación, que introduce aquí Sócrates como una posibilidad, la rechaza abiertamente en 425d como una evasiva.

Sóc. — ¿No es, entonces, justo comenzar por los dioses y examinar por qué han recibido exactamente el nombre éste de «dioses» *(theoí)*?

Herm. — Es razonable, al menos.

Sóc. — Yo por mi parte sospecho, desde luego, algo así: me parece que los primeros hombres que rondaron la Hélade tuvieron sólo por dioses, precisamente, a los mismos *d*
que la mayoría de los bárbaros tienen todavía hoy: al sol y la luna, a la tierra, a los astros y al cielo. Pues bien, como veían siempre a todos estos en movimiento y «a la carrera» *(théonta)*, les pusieron el nombre de «dioses» *(theoús)* a partir de la naturaleza ésta del «correr» *(theîn)*. Posteriormente, cuando hubieron descubierto a todos los demás, siguieron ya llamándoles con este nombre. ¿Tiene lo que digo alguna semejanza con la verdad o ninguna en absoluto?

Herm. — ¡Claro que tiene mucha!

Sóc. — ¿Entonces qué podríamos examinar después de esto?

Herm. — Es evidente que a los démones, a los héroes *e*
y a los hombres.

Sóc.[49]— ¿A los démones? ¿Y qué querrá decir de verdad, Hermógenes, el nombre de démones? Considera si te parece que llevo razón.

Herm. — Sólo tienes que hablar.

Sóc. — Bien. ¿Sabes quiénes dice Hesíodo que son los démones?

Herm. — No se me ocurre.

[49] El texto es problemático en lo que toca a la atribución a los personajes de la frase *dêlon dè... daímonas*. Nos apartamos aquí de Burnet, que suprime sin motivo seis palabras. Méridier sigue a Heindorf, el cual opta por la lectura *ê dêlon dè* (W) y asigna la frase a Sócrates con interrogación. Nosotros seguimos la lectura de BT atribuyendo (con Bekker, que sigue aquí a Stephanus) la frase a Hermógenes, excepto el segundo *daímonas*, que se pone en boca de Sócrates con signo de interrogación. En cualquier caso, el sentido no cambia sustancialmente.

Sóc. — ¿No dice que la primera generación de hombres fue de oro?

Herm. — Eso sí que lo sé.

Sóc. — Pues bien, sobre esto dice:

luego que Moira ocultó por completo a esta raza,
398a *reciben el nombre de démones, puros, terrenos,*
nobles, protectores del mal, guardianes de los hombres [mortales[50]

Herm. — Bien, ¿y qué?

Sóc. — Pues que pienso yo que Hesíodo llama «de oro» a esta raza, no porque naciera del oro, sino porque nació «noble y hermosa». Y la prueba es, para mí, que también afirma que nosotros somos una raza de hierro.

Herm. — Dices verdad.

Sóc. — Entonces, si alguien de hoy es bueno, ¿piensas
b que Hesíodo diría que pertenece a aquella raza de oro?

Herm. — Es muy probable.

Sóc. — ¿Y los buenos son otra cosa que sensatos?

Herm. — Sensatos.

Sóc. — Por consiguiente, según mi opinión, lo que define a los démones es esto más que nada; y, como eran sensatos y «sabios» *(daēmones)*, les dio el nombre de démones. Y, desde luego, en nuestra lengua arcaica aparece este mismo nombre [51]. Conque dice bien este poeta, así como cuantos afirman que, cuando fallece un hombre bueno, consigue un gran destino y honra y se convierte en demon
c en virtud del nombre que le impone su prudencia. Así es, pues, como yo también sostengo que todo hombre que sea bueno es demónico, tanto en vida como muerto, y que recibe justamente el nombre de demon.

---

[50] Cf. *Trabajos y Días*, 121-3. Los MSS. ofrecen *gaîa* en lugar de *Moîra*.

[51] La palabra *daēmōn* pertenece, efectivamente, a la lengua épica. La etimología, sin embargo, es errónea. Cualquiera que sea su sentido originario, *daímon* está, más bien, en relación con la raíz del verbo *daíny-mai* «repartir».

HERM. — Creo, Sócrates, que también yo estoy plenamente de acuerdo contigo en esto. Pero, ¿y héroe? ¿Qué sería?

SÓC. — Esto no es muy difícil de imaginar, pues su nombre está poco alterado y significa la génesis del amor.

HERM. — ¿A qué te refieres?

SÓC. — ¿No sabes que los héroes son semidioses?[52].

HERM. — ¿Y qué?

SÓC. — Todos, sin duda, han nacido del amor de un dios d
por una mortal o de un mortal por una diosa. Conque, si observas también esto en la lengua ática arcaica[53], lo sabrás mejor: te pondrá de manifiesto que, en lo que toca al nombre, está muy poco desviado del nombre del «amor» *(érōs)*, del cual nacieron los héroes *(hêrōes)*. Esto es lo que define a los héroes, o bien el que eran sabios y hábiles oradores y dialécticos, capaces de «preguntar» *(erōtân)*, pues *eírein* es sinónimo de *légein* (hablar). Así pues, como decíamos hace un instante, los que, en la lengua ática, reciben el nombre de héroes aparecen como oradores y hábiles interrogadores; de modo que la raza heroica es raza e
de oradores y sofistas. Este caso no es difícil de comprender, sino, más bien, el de los hombres. ¿Por qué reciben éstos el nombre de *ánthrōpoi* (hombres)? ¿Puedes tú decirlo?

HERM. — ¿Y de dónde, amigo mío, voy a poder yo? Y aunque fuera capaz de descubrirlo, no me esforzaré por considerarte más capaz que yo de descubrirlo.

SÓC. — Tú confías en la inspiración de Eutifrón, según 399a
parece.

HERM. — ¡Claro!

---

[52] Sólo en Hesíodo. En Homero la palabra se aplica a jefes y reyes, así como a personajes de su entorno (por ejemplo, al aedo Demódoco). *Héros* está en relación con la raíz ide. **seru̯-* «proteger», de donde procede también el nombre de la diosa Hera y de Heracles.

[53] En el alfabeto ático arcaico, el signo *e* servía para tres fonemas: e, ę y ȩ.

Sóc. — Y confías bien. Ahora, ciertamente, me parece que me vienen a la mente ideas ingeniosas y correré el riesgo, si no me ando con cuidado, de resultar hoy aún más listo de lo conveniente. Fíjate lo que te digo: esto es lo primero que hay que reflexionar sobre los nombres, el que muchas veces añadimos letras, otras las suprimimos —por dar nombres a partir de lo que queremos [54]— y también cambiamos los acentos. Por ejemplo, *Dìi phílos*
b (protegido de Zeus): para que, en vez de locución [55], se nos convierta en nombre le quitamos una *i* y pronunciamos como grave, en vez de aguda, la sílaba central [56]. En otros nombres, por el contrario, introducimos letras y pronunciamos como agudas las sílabas graves.

Herm. — Dices verdad.

Sóc. — Pues bien, entre los nombres que experimentan esto, uno es, precisamente, el de *ánthrōpos*, según me parece. Pues de locución se ha convertido en nombre con suprimir una sola letra, la *a*, y convertir en grave la última.

Herm. — ¿Cómo?

c Sóc. — De esta forma: este nombre de *ánthrōpos* significa que los demás animales no observan ni reflexionan ni «examinan» *(anathreî)* nada de lo que ven; en cambio el hombre, al tiempo que ve —y esto significa *ópōpe*—, también examina y razona sobre todo lo que ha visto. De aquí que sólo el hombre, entre los animales, ha recibido correctamente el nombre de *ánthrōpos* porque «examina lo que ha visto» *(anathrôn hà ópōpe)*.

---

[54] Cf. n. 31. En general, Sócrates atribuye el cambio al afán de embellecimiento. Aquí alude a nuestra *voluntad* de formar nombres de lo que nos interesa.

[55] *Rhêma*, en Platón, significa tanto «verbo», como «locución» o «sintagma», ya sea nominal (cf. *Díphilos*) o predicativo (cf. la etimología de *ánthrōpos* más abajo).

[56] Es decir, *Dìi phílos* se convierte en *Díphilos* suprimiendo una *i* y haciendo grave *(i. e.,* átona) la sílaba *phi*. Pero, además, y esto Sócrates no lo dice, haciendo aguda en vez de grave la primera i.

HERM. — ¿Entonces qué? ¿Te pregunto lo que sigue a esto, cosa que escucharía con gusto?

SÓC. — Desde luego.

HERM. — Pues bien, tal como yo imagino, a esto le sigue a continuación un asunto: sin duda al hombre le atribuimos algo a lo que llamamos alma y cuerpo. d

SÓC. — ¿Cómo no?

HERM. — Intentemos, entonces, dilucidar esto como lo anterior.

SÓC. — ¿Quieres decir que analicemos hasta qué punto es razonable el nombre de *psychḗ* y después, igualmente, el de *sôma?*

HERM. — Sí.

SÓC. — Bueno, para decirlo al momento, creo que los que pusieron el nombre de *psychḗ* (alma) pensaban algo así: que, cuando acompaña al cuerpo, es causante de que éste viva, puesto que le proporciona la capacidad de respirar y de «refrescar» *(anapsychôn)*[57], y que el cuerpo perece y muere tan pronto como le abandona lo que refresca. De ahí, precisamente, me parece que le dieron el nombre de *psychḗ*. Pero ten paciencia, si quieres, porque me parece que estoy vislumbrando una explicación más convincente que ésta a los ojos de los amigos de Eutifrón[58]. Me imagino que éstos la despreciarían y la estimarían grosera. Conque mira si esta otra te satisface también a ti. e 400a

HERM. — Sólo tienes que hablar.

SÓC. — ¿Qué otra cosa, sino el alma, piensas tú que porta y soporta la naturaleza de todo cuerpo, a fin de que viva y sobreviva?

HERM. — Ninguna otra cosa.

---

[57] Esta etimología, posiblemente correcta, es la misma que ofrece ARISTÓTELES en *De Anima* 405b28 ss.

[58] Cf. n. 46. Parece que Sócrates atribuye a Eutifrón alguna actividad en el terreno etimológico (cf. STEINER, «Die Etymologien in Platons *Kratylos*», *Archiv f. Gesch. der Philos.* 22 [1916], 125), pero no tenemos más pruebas en este sentido.

Sóc. — ¿Y qué? ¿No piensas tú con Anaxágoras[59] que la mente y el alma es lo que ordena y mantiene la naturaleza de todas las demás cosas?

b HERM. — Sí.

Sóc. — Entonces sería correcto dar el nombre de *physéchē* a esta potencia que «porta» *(ochei)* y «soporta» *(échei)* la «naturaleza» *(phýsis)*. Aunque también es posible llamarla *psyché* no sin elegancia.

HERM. — Exactamente. Y, además, me parece que esta denominación es más científica que aquélla.

Sóc. — Y lo es. Con todo, parece realmente ridículo darle el nombre tal como se le puso.

HERM. — ¿Y lo que sigue a esto? ¿Cómo diremos que es?

Sóc. — ¿Te refieres al «cuerpo» *(sôma)*?

HERM. — Sí.

c Sóc. — Éste, desde luego, me parece complicado; y mucho, aunque se le varíe poco. En efecto, hay quienes dicen que es la «tumba» *(sêma)* del alma[60], como si ésta estuviera enterrada en la actualidad. Y, dado que, a su vez, el alma manifiesta lo que manifiesta a través de éste, también se la llama justamente «signo» *(sêma)*.

Sin embargo, creo que fueron Orfeo y los suyos quienes pusieron este nombre, sobre todo en la idea de que el alma expía las culpas que expía y de que tiene al cuerpo como recinto en el que «resguardarse» *(sṓizētai)*[61] bajo la forma de prisión. Así pues, éste es el *sôma* (prisión)

---

[59] Anaxágoras identifica el alma con la «mente» *(noûs)* (cf. ARISTÓTELES, *De Anima* 404a) y hace de ésta el principio ordenador *(diakosmein* es la palabra que emplea, precisamente, Anaxágoras) y sustentador del Universo.

[60] Es una idea pitagórica que aparece en FILOLAO, B14 (cf., también, *Gorgias* 493a).

[61] Etimología correcta, aunque erróneamente explicada. *Sôma* está en relación con el verbo *sṓizō* y, originariamente, parece que significa «cadáver», *i. e.*, «lo que se recobra» después de un combate.

del alma, tal como se le nombra, mientras ésta expía sus culpas; y no hay que cambiar ni una letra.

HERM. — Creo, Sócrates, que esto se ha dejado suficien- d
temente formulado. Pero, ¿y sobre los nombres de los dioses, tal como hace un instante hablabas de Zeus? ¿Podríamos examinar, por el mismo procedimiento, en virtud de qué exactitud tienen puestos sus nombres? [62].

SÓC. — ¡Por Zeus, Hermógenes! Si fuéramos sensatos, sí que tendríamos un procedimiento, el mejor: que nada sabemos sobre los dioses ni sobre los nombres que se dan a sí mismos —pues es evidente que ellos se dan los verdaderos nombres—. Pero una segunda forma de exactitud sería llamarles, como acostumbramos en las plegarias, e
«cualquiera sea la forma como gusten de ser nombrados», pues ninguna otra cosa sabemos. Y pienso yo, desde luego, que es una buena costumbre. Ahora bien, si lo deseas, 401a
examinemos previniendo, por así decirlo, a los dioses que no vamos a indagar nada sobre ellos mismos (pues no nos consideramos dignos de ello), sino sobre los hombres: cuál era la opinión que tenían cuando les pusieron nombres. Esto escapará a su cólera.

HERM. — Paréceme, Sócrates, que hablas comedidamente. Conque obremos así.

SÓC. — ¿Y qué otra cosa haremos, sino comenzar por b
Hestia, como es norma [63]?

HERM. — Es justo, desde luego.

SÓC. — ¿Qué se diría que pensaba el que le dio el nombre de *Hestía*?

HERM. — Por Zeus, no creo que esto sea fácil

SÓC. — Es bien posible, buen Hermógenes, que los primeros que impusieron nombres [64] no fueran necios, sino astrónomos y gárrulos habladores.

---

[62] En toda esta serie ya no se alude al principio de nominación por el género, cf. n. 30.

[63] Todos los sacrificios comenzaban por Hestia, diosa del hogar.

[64] Aquí Sócrates alude a una colectividad (cf. n. 17). La expresión «los primeros» ha inducido a algunos eruditos a considerar erróneamente

HERM. — ¿Cómo?

SÓC. — Me parece que la imposición de nombres es
c obra de tal clase de hombres, y si se analizan los nombres de otros dialectos [65], no se dejará de descubrir lo que significa cada uno. Por ejemplo, a lo que nosotros llamamos *ousía* (ser, esencia), unos lo llaman *essía* y otros incluso *ōsía* [66]. Así pues, es razonable llamar *Hestía*, conforme a la segunda denominación, al «ser (esencia)» de las cosas. Pero, además, dado que nosotros decimos *estín* (es) [67] de cuanto participa de la *ousía*, también por esto sería correcto el nombre de *Hestía*. Pues incluso nosotros antiguamente, según parece, llamábamos *essía* a la *ousía*. Aún
d más: si uno se fija en los sacrificios, pensaría que los que le pusieron el nombre tenían esta idea: es razonable que comiencen con *Hestía* el sacrificio precisamente aquellos que dieron el nombre de *essía* al ser del Universo. Cuantos, a su vez, la llamaron *ōsía* pensarían, casi de acuerdo con Heráclito, que los seres se mueven todos y que nada permanece. La causa y el principio de éstos es el «impul-

---

este diálogo como una indagación sobre el origen del lenguaje (cf. nuestra Introd.).

[65] En gr. *xenikà onómata*. Con *xenikos*, Platón se refiere siempre a otros dialectos distintos del ático. Para las lenguas extranjeras emplea el adjetivo *bárbaros*.

[66] No hay otro testimonio que éste sobre las formas *essía* y *ōsía*. En el primer caso *(essía)*, puede llevar razón Platón, dado que el sustantivo se forma sobre el participio femenino del verbo *eimí*; la forma *essa* aparece en eolio, así como en dorio de Epidauro y Trecén (cf. C. D. BUCK, *The Greek Dialects*, Chicago, 1955, pág. 129), y la forma *éssai*, en FILOLAO, B6. La forma *ōsía*, sin embargo, ni está testificada ni tiene justificación morfológica alguna, pues el resto de los dialectos forman su participio femenino sobre el tem. *ent-* (a menos que Platón esté pensando en el beocio *iōsa*, resultado fonético de **eontja* (cf. E. SCHWYZER, *Griechische Grammatik*, ant. cit., vol. 1, pág. 678). En los fragmentos de los presocráticos de dialecto dorio, recogidos por H. Diels, aparece siempre *ousía*, forma consagrada en el léxico filosófico.

[67] *Estín* por *hestían* de los MSS., es una conjetura brillante de Burnet, apoyada por el espíritu suave con que aparece la palabra en B y W.

sar» *(othoûn)*[68] de donde es razonable que la llamaran *usía.* Quede esto así sentado como por quienes nada saben. e

Después de Hestía es razonable analizar *Rhéa* y *Krónos.* Claro, que ya hemos descrito el nombre de *Krónos,* aunque quizá nada vale lo que digo.

HERM. — ¿Cómo es eso, Sócrates?

SÓC. — Buen amigo, se me ha ocurrido un como enjambre de sutilezas.

HERM. — ¿De qué clase?

SÓC. — Es completamente ridículo decirlo, pero creo 402a que tiene una cierta fuerza de persuasión.

HERM. — ¿Qué fuerza es ésa?

SÓC. — Me parece ver a Heráclito diciendo cosas sabias y añejas, simplemente de los tiempos de Rea y Cronos; las mismas que Homero decía.

HERM. — ¿A que te refieres con esto?

SÓC. — En algún sitio dice Heráclito «todo se mueve y nada permanece» y, comparando los seres con la corriente de un río, añade: «no podrías sumergirte dos veces en el mismo río».

HERM. — Eso es.

SÓC. — ¿Pues qué? ¿Piensas que quien puso el nombre b de *Rhéa* y *Krónos* a los progenitores de los demás dioses pensaba algo distinto que Heráclito[69]? ¿Acaso crees que aquél les impuso a ambos nombres de corrientes al azar? Igual que Homero dice a su vez: «Océano de los dioses padre y madre Tetis»[70]. Y creo que también Hesiodo[71]. Dice, igualmente, Orfeo:

---

[68] Aquí, Sócrates relaciona interesadamente *ósía* con el verbo *ōthéō* «impulsar», precisamente para establecer la filosofía de Heráclito como punto de partida del nominador al poner los nombres. Ésta se va introduciendo sutilmente hasta ponerla en la base de todas las explicaciones etimológicas, especialmente, de las nociones filosóficas y morales en 411b-c (cf. nuestra *Introd.*).

[69] En 396b se explicaba de otra manera. Aquí, aunque no expresamente, lo pone en relación con *kroûnos* «fuente».

[70] *Ilíada* XIV 201.

Océano de hermosa corriente fue el primero en casarse,
c *el cual a su hermana de madre, Tetis, desposó.*

Fíjate que esto concuerda y todo confluye en el dicho de Heráclito.

HERM. — Creo, Sócrates, que dices algo de valor. Sin embargo, no comprendo lo que significa el nombre de *Tēthýs*.

Sóc. — Pues en verdad dice por sí mismo que es nombre velado de fuente. Pues lo «tamizado» *(diattómenon)*
d y «filtrado» *(ēthoúmenon)* es imagen de fuente, y de estos dos nombres se compone el de *Tēthýs*.

HERM. — Esto, Sócrates, sí que es sutil.

Sóc. — ¿Y por qué no iba a serlo? Mas, ¿qué va detrás de esto? Ya nos hemos referido a Zeus.

HERM. — Sí.

Sóc. — Hablemos, pues, de sus hermanos Poseidón y Plutón y del nombre que le dan a éste.

HERM. — Desde luego.

Sóc. — Pues bien, me parece que el nombre de
e *Poseidón*[72] fue puesto por el primero que le nombró, porque la naturaleza del mar contuvo su marcha y no permitió que continuara avanzando: fue para él como una traba de sus pies. Conque al dios que tenía el dominio de esta capacidad le dio el nombre de Poseidón como si fuera «traba para los pies» *(posì desmón)*. Y la *e* se introdujo, quizás, por realzarlo. Puede que no quiera decir esto, si-
403a no que, en principio se pronunciaron dos *l* en vez de la *s*, con el sentido de el «dios que sabe mucho» *(pollà eidós)*. O quizás ha recibido el nombre de «el que sacude» *(ho seíōn)* a partir del verbo *seíein* (sacudir) añadiendo la *p* y la *d*. En cuanto al de *Ploútón*, fue llamado así por su do-

---

[71] No es cierto. En Hesíodo los dioses proceden de Gaia y Urano.

[72] La etimología correcta de Poseidón parece ser «esposo» (gr. *pósis*) o «dominador» (ide. **pot-*) de la «tierra» *(da)*. (Cf. SCHACHERMEYR, *Poseidon*, Berna, 1950.)

nación de la «riqueza» *(ploûtos)*, dado que la riqueza sale de debajo de la tierra. En cuanto al de *Háidēs*, la mayoría parece suponer que añade a este nombre su carácter de invisible *(aeidês)*[73] y le llaman *Ploûtōn* por temor.

HERM. — ¿Y a ti qué te parece, Sócrates? b

SÓC. — A mí, desde luego, me parece que los hombres se equivocan de cabo a rabo sobre la virtud de este dios y que le tienen miedo sin razón. Y es que temen que, cuando muere uno de nosotros, permanece allí para siempre. También albergan el temor de que el alma, despojada del cuerpo, vaya a parar junto a aquél. Pero es mi opinión que todo confluye en lo mismo, tanto el poder del dios como del hombre.

HERM. — ¿Cómo, pues?

SÓC. — Voy a decirte lo que a mí se me antoja. Dime: c de las trabas que retienen a un viviente cualquiera en un lugar cualquiera, ¿cuál te parece que es más fuerte, la necesidad o el deseo?

HERM. — Es superior con mucho el deseo, Sócrates.

SÓC. — ¿No piensas, entonces, que muchos huirían de Hades, si éste no retuviera a los que van allí con la traba más poderosa?

HERM. — Claro.

SÓC. — Luego, según parece, los encadena con el de- d seo —y no con la necesidad—, si es que los encadena con la mayor traba.

HERM. — Así parece.

SÓC. — ¿Y no son numerosos los deseos?

HERM. — Sí.

SÓC. — ¿Y hay un deseo mayor que cuando uno convive con alguien y espera convertirse en un hombre mejor por causa de éste?

HERM. — ¡Por Zeus, Sócrates, de ninguna manera!

---

[73] Ésta es, precisamente, la etimología correcta. También lo es obviamente la que se da de Plutón.

Sóc. — Diremos entonces, Hermógenes, que nadie de los de allí desea regresar acá por esta razón, ni siquiera las Sirenas[74], sino que tanto éstas como todos los demás
e están hechizados. ¡Tan hermosos son, según parece, los relatos que sabe contar Hades! Y de acuerdo, al menos, con este razonamiento, este dios es un cumplido sofista y un gran bienhechor de quienes con él están. ¡Él, que tantos bienes envía a los de aquí: tan numerosos son los que le sobran allí! Conque, en razón de esto, recibió el nombre de *Ploútōn*. Al mismo tiempo, el no desear convivir
404a con los hombres mientras tienen cuerpo; el convivir cuando el alma se halla purificada de todos los males y apetitos del cuerpo ¿no te parece que es propio de un filósofo y de quien tiene bien pensado que, de esta forma, podrá retenerlos encadenándolos con el deseo de virtud, pero que, mientras tengas el aturdimiento y locura del cuerpo, ni siquiera Cronos, su padre, podría retenerlos atándolos con las ligaduras[75] que le atribuye la leyenda?

Herm. — Es posible que digas algo serio, Sócrates.

b Sóc. — Conque el nombre de *Háidēs*, Hermógenes, no lo ha recibido, ni mucho menos, a partir de lo «invisible» *(aidoûs)*. Antes bien, por el hecho de «conocer» *(eidênai)* todo lo bello, fue llamado *Háidēs* por el legislador.

Herm. — Bien. ¿Y de Deméter y Hera, Apolo y Atenea, Hefesto y Ares y los demás dioses qué diremos?

Sóc. — Parece que *Dēmḗtēr*[76] recibió tal nombre en virtud del don del alimento, pues nos lo «da» *(didoûsa)* como «madre» *(mḗtēr)*.

---

[74] Se trata de una colectividad mítica, posiblemente de origen ctónico, aunque la Epopeya las convirtiera en cantoras marinas. Son compañeras de Perséfone y solían figurar en las tumbas.

[75] Cronos, padre de Hades, Poseidón y Zeus, fue destronado por este último y encadenado en el Tártaro.

[76] Esta etimología es correcta solamente a medias. La auténtica parece ser *da* (tierra) *mḗter* (madre) (cf. U. v. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, vol. I, pág. 212).

Hêra [77] es alguien «deseable» *(eratē)*, tal como se cuenta que Zeus la poseyó, «deseándola» *(erastheís)*. Quizás, el c
legislador, investigando los fenómenos celestes, dio el nombre de *Hēra* al «aire» *(aḗr)* veladamente, poniendo el inicio del nombre al final. Lo captarías si pronuncias muchas veces el nombre de Hera.

En cuanto a *Pherréphatta* [78], muchos sienten temor de este nombre, así como del de *Apóllōn*, por ignorancia de la exactitud de los nombres, según parece. Así que lo transforman y lo contemplan como *Phersephóne*, y les parece terrible. Mas éste significa que la diosa es sabia, pues da- d
do que las cosas se mueven, lo que las toca, las palpa y puede acompañarlas sería sabiduría. Así pues, la diosa sería llamada con exactitud *Pherépapha*, en virtud de su sabiduría y su «contacto con lo que se mueve» *(epaphḗn toû pheroménou)* o algo por el estilo (razón por la cual convive con ella Hades, que es sabio). Sin embargo, ahora alteran su nombre teniendo en más la eufonía que la verdad, de forma que la llaman *Pherréphatta*. Igualmente, como e
digo, muchos sienten temor de *Apóllōn*, como si sugiriera algo terrible. ¿No te has percatado?

HERM. — Desde luego que sí. Dices verdad.

SÓC. — Y, sin embargo, según mi opinión, este nombre está excelentemente puesto en lo que toca a la virtud del dios [79].

---

[77] Sobre la auténtica etimología de Hera, cf. n. 52. El truco de repetir varias veces el nombre de Hera para captar el sonido *aér* demuestra que el ático, si no psilótico, era un dialecto de aspiración muy debilitada. (Cf. BUCK, *The Greek...*, págs. 53-54.)

[78] El nombre de Perséfone aparece bajo las siguientes formas: sin aspiración del primer término del compuesto *Persephóneia*, común en *Ilíada* y *Odisea*, y *Perséphassa* en ESQUILO *(Coéforas* 490); con doble aspiración *Phersephónē*, común en la lírica; *Pherséphatta*, en ARISTÓFANES *(Tesmofor.* 287 y *Ranas* 671), y *Pherréphatta* en inscripciones áticas *(I. G.* 2² 1437). Esta última es, por tanto, la forma corriente en ático no literario. El segundo elemento del compuesto *(-phónē)* sugiere la idea de muerte violenta *(phónos)*, de ahí que a la gente le parezca una diosa terrible.

[79] Cf. 405e y n. La etimología de Apolo es muy discutida (cf. U. v.

HERM. — ¿Cómo, pues?

SÓC. — Intentaré explicarte lo que a mí me parece. No
405a hay nombre que se hubiera ajustado mejor, siendo único, a las cuatro virtudes del dios, hasta el punto de que abarca todas ellas y manifiesta, de algún modo, su arte de músico, adivino, médico y arquero.

HERM. — Habla, pues. ¡Extraño nombre el que me dices!

SÓC. — Y bien armónico, desde luego —¡como que el dios es músico! En primer lugar, la purificación y las abluciones tanto en lo que toca a la medicina como a la mánti-
b ca, así como las fumigaciones con drogas medicinales o mánticas, y, finalmente, los baños y aspersiones en tales circunstancias, todas ellas tendrían una sola virtud: dejar al hombre puro tanto de cuerpo como de alma. ¿O no?

HERM. — Desde luego.

SÓC. — ¿Por consiguiente, éste sería el dios que purifica, así como el que lava y libra de tales males?

HERM. — Desde luego.

SÓC. — Entonces, en virtud de las liberaciones y abluciones —en la medida en que es médico de tales males—,
c recibiría con propiedad el nombre de *Apoloúōn* (el que lava). Y, en virtud de la adivinación, la verdad y la sinceridad —pues son la misma cosa—, recibiría con toda propiedad el nombre que le dan los tesalios; pues todos ellos llaman *Aplóun* a este dios. Y, en razón de su dominio del arco, por estar siempre disparando, es *aeì bállōn* (constante disparador). En lo que se refiere a la música, hay que tomar en consideración —como en el caso de *akólouthos* y *ákoitis*— que *a* tiene a menudo el significado de *homoû* (junto con) [80] y que aquí se refiere a la «co-rotación»

WILAMOWITZ, «Apollon», *Hermes* XXXVIII, 575 ss., y W. K. GUTHRIE, *The Greeks and their Gods*, Londres, 1955, pág. 73), pero en ningún caso tiene que ver con las que nos brinda Sócrates a continuación.

80 En efecto, se trata de la *ha-* colectiva o intensiva que procede de ide. *sm-, cf. ai. *sa*, lat. *sem-*. Lo traducimos por el prefijo castellano *co-*.

(homoû pólēsis), tanto alrededor del cielo —lo que llaman «revoluciones» *(póloi)*—, como en torno a la harmonía del canto, la cual recibe el nombre de consonancia, porque todas estas giran al mismo tiempo de acuerdo con una cierta armonía, como afirman los entendidos en música y astronomía. d

Éste es el dios que preside la armonía, simultaneando todas estas «rotaciones» *(homopolôn)* tanto entre los dioses como entre los hombres. Y es que, lo mismo que a *homokéleuthon* (compañero de viaje) y *homókoitis* (consorte) les hemos dado el nombre de *akólouthos* y *ákoitis* cambiando *homo-* por *a-*, así hemos llamado *Apóllōn* al que era *Homopólōn*, introduciendo otra *l* porque era homónimo e de la palabra molesta [81]. Cosa que, incluso hoy, sospechan algunos por no examinar con precisión la virtud del nombre, y lo temen como si tuviera el significado de destrucción. Y, sin embargo, este nombre, como decíamos hace un instante, fue impuesto porque abarca todas las vir- 406a tudes del dios: «sincero» *(haploûs)*, «constante disparador» *(aeì bállōn)*, «purificador» *(apoloúōn)*, rector de la «corotación» *(homopoloûn)*.

En cuanto a las Musas y, en general, a la música, les dio este nombre, según parece, a partir del verbo «desear» *(mósthai)* [82], así como de la investigación y el amor por el saber.

Lētó viene de la benevolencia de esta diosa, por cuanto accede gustosamente a lo que uno pueda pedirle. Pero, tal vez, sea como la llaman en otros dialectos —pues muchos la llaman *Lēthṓ* [83]—. Es razonable, desde luego, que

---

[81] Eufemismo por «muerte». La gente relacionaba a Apolo con *apóllymi* «morir».

[82] El verbo *môsthai* está, probablemente, emparentado con lat. *mos* y nada tiene que ver con *Moûsa* que procede de **Montja* (cf. Schwyzer, *Griechische Grammatik*, pág. 473).

[83] No hay más testimonio que éste de que *Lētó* fuera llamada *Lēthṓ* en otros dialectos.

reciba el nombre de *Lēthô* por parte de quienes así la llaman en razón de su falta de aspereza, de la dulzura y «suavidad» *(leîon)* de su «carácter» *(ēthos)*.

b *Ártemis*[84] se revela como lo «íntegro» *(atremés)* y lo recatado por causa de su amor a la virginidad; aunque puede que el que le puso nombre la llamó «conocedora de virtud» *(aretès hístora)* o, quizás también, en la idea de que «odia la arada» *(ároton misésásès)* del varón en la mujer. Ya sea por una de estas razones o por todas ellas, éste fue el nombre que impuso a la diosa el que se lo puso.

HERM. — ¿Y *Diónysos* y *Aphrodíta?*

SÓC. — ¡Tremenda pregunta, hijo de Hipónico! Sin embargo, tienen estos dioses una suerte de nombres que ha c sido impuesta tanto en broma como en serio. Así pues, pregunta a otros por la seria, que nada me impide a mí disertar sobre la festiva[85], pues hasta los dioses gustan de bromear. Dioniso podría ser llamado en broma el «dador del vino» *(Didoínousos)*; y al vino, puesto que hace creer a la mayoría de los bebedores que tienen cordura sin tenerla, sería razonable llamarlo *oiónous* (que hace creer en la cordura).

Sobre Afrodita no sería digno contradecir a Hesíodo, d sino convenir con él que fue llamada *Aphrodíta* por su nacimiento de la «espuma» *(aphroû)*[86].

HERM. — Por otra parte, Sócrates, no irás a olvidarte de Atenea, ateniense como eres, ni tampoco de Hefesto y Ares!

SÓC. — No sería razonable.

HERM. — Desde luego que no.

---

[84] Sobre la etimología de Ártemis, cf. M. RUIPÉREZ SÁNCHEZ, «El nombre de Ártemis dorio-ilirio. Etimología y expansión», *Emerita* (1947), 1-60, y «La *dea artio* céltica y la Artemis griega», *Zephyrus* II (1951), 89-95.

[85] Esta frase muestra a las claras el carácter festivo de este juego etimológico.

[86] Todavía P. KRETSCHMER (en *Zeitschrift für vergleich. Sprachforsch.* XXXIII [1893], pág. 267) quiere hacer venir este nombre de *áphro hodítēs* «la que camina sobre la espuma».

Sóc. — Ahora que su segundo nombre no es difícil decir por qué fue puesto.

Herm. — ¿Qué nombre?

Sóc. — Solemos llamarla *Pállas* ¿no?

Herm. — ¿Cómo no?

Sóc. — Si pensamos, pues, que este nombre le ha sido puesto, como yo imagino, a partir de la danza armada, pensaríamos con propiedad[87]. Pues a la acción de «ele- e
varse» uno mismo u otra cosa, ya sea desde el suelo o con
las manos, la llamamos *pállein* y *pállesthai*, hace danzar 407a
y danzar.

Herm. — Exactamente.

Sóc. — El nombre de *Pállas*, entonces, se explica de esta forma.

Herm. — Y muy exactamente. ¿Pero cómo interpretas el otro nombre?

Sóc. — El de *Athēna*?

Herm. — Sí.

Sóc. — Éste, amigo mío, tiene más peso. Ahora bien, parece que los antiguos tenían sobre Atenea la misma idea
que los actuales entendidos en Homero. Y es que la ma- b
yoría de éstos, cuando comentan al poeta, dicen que Atenea es la responsable de la inteligencia misma y del pensamiento. Conque el que puso los nombres pensaba, según parece, algo similar sobre ella; y, lo que es más importante, queriendo designar la «inteligencia de dios» *(theoû nóēsis)*, dice —más o menos— que ella es la «inteligencia divina» *(Theonóa)*, sirviéndose de la *a* de otros dialectos, en vez de la *e*, y eliminando tanto la *i* como la *s*. Y aun quizá ni siquiera por esta razón, sino que la llamó *Theonóē* en la idea de que ella, por encima de los demás, «conoce» *(nooûsēs)* las «cosas divinas» *(tá theîa)*. Claro que tampoco es disparatado que quisiera también designar

87 En realidad, *Pallás* quiere decir «muchacha» (cf. Guthrie, *The Greeks...*, pág. 108).

Ethonóē a la «inteligencia ética» *(tōi éthei nóēsis)*[88], en la
c idea de que la diosa es esto. Y, ya sea él o algún otro, la llamaron después *Athēnáa* transformándolo en un nombre más bello, según creían ellos.

HERM. — Bien. ¿Y Hefesto qué? ¿Cómo lo explicas?

SÓC. — ¿Acaso me preguntas por el genuino «conocedor de la luz» *(pháeos hístora)*?

HERM. — Así parece.

SÓC. — ¿No es evidente para cualquiera que éste es *Phaistós* (luminoso) añadiéndole la *e*?

HERM. — Es probable —si es que a ti no te parece todavía de otra manera, como es natural.

SÓC. — Pues para que no me lo parezca, pregúntame por Ares.

HERM. — Te pregunto.

d SÓC. — Entonces, si así lo quieres, el nombre de *Árēs* se ajustaría a lo «masculino» *(árren)* y a lo varonil; pero, si, por otra parte, se conforma a lo rígido e inflexible (lo cual recibe el nombre de *árraton* «irrompible»), también en este sentido sería propio que un dios guerrero por los cuatro costados reciba el nombre de *Ares*.

HERM. — ¡Desde luego!

SÓC. — Dejemos, pues, a los dioses —¡por los dioses!—, que temo seguir conversando sobre ellos, y propónme cuestiones sobre cualquier otro tema que prefieras «para que veas cómo es la casta de los caballos de «Eutifrón[89].

e HERM. — ¡Claro que lo haré cuando te haya pregunta-

[88] Méridier traduce «inteligencia natural». No sé qué entiende por esto ni cómo lo deduce del texto griego. Me parece que, más bien, se refiere a la inteligencia «referida al *éthos*» *(éthei* es un dat. de limitación) o «práctica» a la que PLATÓN (cf. *Banquete* 209a) y ARISTÓTELES *(Ética a Nicómaco* 1140a24) llaman específicamente *phrónēsis*.

[89] Parodia de *Ilíada* V 221-2, donde se refiere Eneas a la excelencia de los caballos troyanos.

do sólo una vez más sobre Hermes [90], ya que Crátilo afirma que yo no soy Hermógenes. Intentemos, pues, investigar qué significa el nombre de *Hermês,* a fin de que veamos también si la afirmación de éste tiene algún valor.

Sóc. — En realidad, parece que *Hermês* tiene algo que
ver con la palabra al menos en esto, en que al ser «intérprete» *(hermēnea)* y mensajero, así como ladrón, menti- 408a
roso y mercader, toda esta actividad gira en torno a la
fuerza de la palabra. Y es que, como decíamos antes, el
«hablar» *(eírein)* es servirse de la palabra y lo que Homero dice en muchos pasajes *(emêsato* «pensó», dice él) es
sinónimo de «maquinar» *(mēchanêsasthai).* Conque, en virtud de ambas cosas, el legislador nos impuso, por asi decirlo, a este dios que inventó el lenguaje y la palabra (y
légein es, desde luego, sinónimo de *eírein)* con esta orden:
«hombres, al que inventó el lenguaje *(eírein emêsato)* ha- b
riais bien en llamarlo *Eirémēs».* Ahora, sin embargo, nosotros lo llamamos *Hermês* por embellecer, según imagino, su nombre. (Por cierto, que *Iris* también parece tener su nombre por el hecho de *eírein,* pues era mensajera) [91].

Herm. — ¡Por Zeus! Entonces me parece que Crátilo afirma con razón que yo no soy *Hermogénēs* (nacido de Hermes): y es que no soy diestro en la palabra.

Sóc. — Pero es más, amigo mío: el que *Pán* sea un hijo doble de Hermes no carece de sentido.

Herm. — ¿Pues cómo? c

---

[90] Éste es el único nombre de dios sobre cuya etimología hay acuerdo unánime entre los filólogos. Procede de *hérma* «montón de piedras».

[91] Todos los editores eliminan, por considerarla fuera de lugar, esta última frase referida a Iris. Nosotros la respetamos como, en general, a las lecturas en que coincide toda la tradición manuscrita, siempre que no haya motivos muy fundados para rechazarlas. — Puede ser una ocurrencia que introduce Sócrates parentéticamente, como tantas otras en esta sección.

Sóc. — Tú sabes que el discurso manifiesta la «totalidad» *(tò pân)* y que se mueve alrededor y no deja de hacer girar, y que es doble, verdadero y falso [92].

Herm. — Desde luego.

Sóc. — Por consiguiente, su carácter verdadero es suave y divino y habita arriba, entre los dioses, mientras que su carácter falso habita abajo, entre la mayoría de los hombres, y es áspero y trágico [93]. Pues es ahí, en el género de vida trágico, donde residen la mayoría de los mitos y mentiras.

Herm. — Desde luego.

Sóc. — Por consiguiente, el que manifiesta «todo» *(pân)*
d y siempre hace girar sería justamente *Pàn Aipólos* [94], el hijo doble de Hermes, suave en sus partes superiores, y áspero y cabruno en las inferiores. Conque *Pân* es o bien la palabra o hermano de la palabra, dado que es hijo de Hermes; que nada tiene de extraño que un hermano se parezca a su hermano. Pero como te decía, feliz Hermógenes, dejemos a los dioses.

Herm. — Al menos a esta clase de dioses, Sócrates, si lo prefieres. Pero ¿qué te impide disertar sobre otros [95] como el sol y la luna, los astros, la tierra, el éter, el aire,
e el fuego, el agua, las estaciones y el año?

Sóc. — ¡Numerosos son los temas que me propones! Sin embargo, consiento, si es que va a ser de tu agrado.

Herm. — ¡Claro que me va a complacer!

---

[92] Sócrates insiste en este principio, que ya dejó sentado más arriba (385b) y que tanto le importa dejar bieo claro.

[93] Sócrates juega con el doble sentido de *tragikós* «trágico» y «cabruno». Aquí se refiere a las fabulaciones de la tragedia; más abajo, al carácter figurativo de Pan como macho cabrío de cintura para abajo.

[94] *Aípolos* significa, propiamente, «cabrero» (de *aíx* «cabra»), pero Sócrates lo pone en relación con *aeí* (siempre) *poleîn* (hacer girar), como antes a Apolo (cf. 405c).

[95] El texto griego es aquí muy vago: *tôn toiônde* puede querer de- «dioses como» o «cosas como». Parece una vaguedad deliberada.

SÓC. — ¿Entonces qué prefieres primero? ¿O hablamos de *hélios* «el sol», como dijiste?

HERM. — De acuerdo.

SÓC. — Desde luego, parece que sería más claro si nos sirviéramos de la palabra doria (los dorios, en efecto, lo llaman *Hálios).* Sería, pues, *Hálios* en tanto que «congre- 409a
ga» *(halízei)* a los hombres en el mismo lugar cuando sale, y lo sería también porque no cesa de «girar» *(heílein)* en su movimiento alrededor de la tierra, aunque también —sería verosímil— porque en su recorrido «adorna con variopintos colores» *(poikíllei)* lo que nace de la tierra. Y *poikíllein* y *aioleîn* significan lo mismo.

HERM. — ¿Y la «luna» *(selḗnē)*' qué?

SÓC. — Éste es el nombre que parece mortificar a Anaxágoras.

HERM. — ¿Y por qué?

SÓC. — Parece un nombre que manifiesta con mayor antigüedad lo que aquél decía recientemente: que la luna b
toma su luz del sol [96].

HERM. — ¿Cómo, pues?

SÓC. — Sin duda *sélas* [97] y *phôs* significan lo mismo (luz).

HERM. — Sí.

SÓC. — Y esta luz que circunda la luna es siempre nueva y vieja —si es cierto lo que afirman los partidarios de Anaxágoras—, pues no cesa de proyectar luz nueva en su movimiento alrededor de la luna, mientras que la del mes anterior es vieja.

HERM. — Exactamente.

SÓC. — Y muchos la llaman *selanaía.*

HERM. — Exacto.

---

[96] En realidad, esta teoría parece remontarse a Tales de Mileto (cf. PLUTARCO, *Placita philosophorum* II 27).

[97] Hasta aquí la etimología es correcta *(*selas-na).* Lo que sigue es tan exageradamente rebuscado que nos hace pensar de nuevo en el carácter irónico de toda la sección.

SÓC. — En cuanto que siempre tiene luz nueva y vieja
c *(sélas néon kaì hénon aeí)* el nombre más justo que podría recibir sería *selaenoneoáeia*, pero se la llama *selanaía* una vez contraído.

HERM. — Desde luego, Sócrates, que este nombre es propio de un ditirambo. Pero, ¿cómo explicas el mes y los astros?

SÓC. — Al «mes» *(meís)* sería justo llamarlo *meiés* procediendo de *meioûsthai* (disminuir), y los «astros» *(ástra)* parece que toman su denominación del «relámpago» *(astrapḗ)*. En cuanto al relámpago, debería ser *anastrōpḗ* porque «hace volver la vista» *(ôpa anastrêphei)*, pero se le llama *astrapḗ* por embellecerlo.

HERM. — ¿Y qué del fuego y del agua?

d SÓC. — Del «fuego» *(pŷr)* no tengo idea y es probable que, o bien me haya abandonado la Musa de Euúfrón, o que este nombre sea de una dificultad extrema. Ahora bien, observa la artimaña que aplico a todos los de esta guisa que se me escapan.

HERM. — ¿Cuál es?

SÓC. — Te lo diré. Contéstame: ¿podrías decirme de qué forma recibe su nombre el fuego?

HERM. — Yo no, por Zeus.

SÓC. — Entonces considera lo que yo barrunto sobre
e ello: pienso que los griegos, y especialmente, los que viven bajo dominio bárbaro, han tomado de éstos numerosos nombres [98].

HERM. — ¿Y qué, pues?

SÓC. — Si uno investiga cómo es razonable que estén establecidos conforme a la lengua griega y no conforme a aquella de la que el nombre procede, sabes que se encontraría en apuros.

---

[98] El préstamo, que hoy es un principio elemental de la Lingüística, es aducido aquí (cf., también, en 416a) como una estratagema de Sócrates cuando se le resiste una etimología. Luego será rechazado como evasiva (cf. 425e).

Herm. — Nada más lógico.

Sóc. — Mira, entonces, si este nombre, *pŷr*, no es bár- 410a
baro. Pues no es fácil encajarlo en la lengua griega y es evidente que los frigios [99] llaman al fuego de esta forma con una pequeña variante; e, igualmente, al «agua» *(hýdōr)* y a los «perros» *(kýnas)*, etc.

Herm. — Así es.

Sóc. — Sin embargo, no hay que llevar demasiado lejos estos nombres por el hecho de que pueda decirse algo sobre ellos. De esta forma, pues, dejo a un lado el fuego y el agua.

En cuanto al aire, ¿se llama *aēr*, Hermógenes, porque b
«levanta» *(aírei)* lo que hay sobre la tierra? ¿O porque siempre «fluye» *(aeì rhei)*? ¿O porque, en su flujo, se origina el viento? Pues los poetas llaman *aētas* (vendavales) a los vientos. Puede que signifique, entonces, «lo que fluye como vendaval» *(aētórrous)*, como si dijera *pneumatórrous* «lo que fluye como viento). Al «éter» *(aithēr)* es así como yo lo entiendo: dado que «siempre corre» fluyendo «en torno al aire» *(aeì thei perì tòn aéra)*, debería llamarse, en justicia, *aeitheēr*. La «tierra» *(gê)* manifiesta mejor lo que quiere significar con tal que se la llame *gaîa*. Y es que *gaîa* c
debería llamarse, en rigor, *gennēteira* (procreadora) como afirma Homero —pues dice *gegáasi*, en vez de *gegenêsthai* (ser engendrado)—. Bien, ¿qué nos quedaba después de esto?

Herm. — Las estaciones, Sócrates, así como la «añada» [100] y el «año» *(eniautós, étos)*.

---

[99] No hay constancia de la palabra frigia para el fuego, pero el gr. *pŷr* se corresponde con el arme. *hur*, lengua cercana al frigio. (Cf., también, a.a.a. *fiur*, umbro *pir* y tocario *por* —V. Pisani, *Glottologia indeuropea*, Turín, 1961, pág. 277.)

[100] *Eniautós* es un ciclo de tiempo que puede ser muy superior al año natural *(étos)*. Probablemente, está relacionado con el ciclo del año agrícola (la «añada» castellana). Cf. J. Harrison, *Themis*, Londres, 1963.

Sóc. — Pues bien, las «estaciones» *(hôrai)* has de pronunciarlas como en antiguo ático [101], si es que quieres saber lo que es probable: en efecto, son *hórai* (límites) debido a que limitan los inviernos y veranos, los vientos y los frutos de la tierra. Y como «limitan» *(horízousai)*, habría que llamarles en justicia *hórai*.

d La «añada» *(eniautós)* y el «año» *(étos)* es probable que sean una sola cosa. En efecto, a lo que saca a luz y controla en sí mismo cada cosa que se cría y nace sucesivamente, a esto —lo mismo que antes con el nombre de Zeus, dividido en dos partes, unos lo llamaban *Zêna* y otros *Día*—, así a esto unos lo llaman *eníauton*, de *en heautôi* (en sí mismo), y otros *étos*, porque *etázei* (controla). La explicación completa es que la expresión *en heautói etázon* (lo que controla en sí mismo), aun siendo única, se pro-
e nuncia en dos partes, *eniautós* y *étos*, a partir de una expresión única.

Herm. — En verdad, Sócrates, has avanzado mucho.

Sóc. — Paréceme que estoy ya progresando en sabiduría.

Herm. — Desde luego.

Sóc. — En seguida lo dirás todavía más.

411a Herm. — Pues después de este género yo, desde luego, examinaría con gusto con qué clase de exactitud han sido puestos los hermosos nombres que se refieren a la virtud, como la «inteligencia» *(phrónēsis)*, la «comprensión» *(sýnesis)*, la «justicia» *(dikaiosýnē)* y todos los de esta clase.

Sóc. — ¡Amigo mío! No es liviana la raza de nombres que despiertas. Sin embargo, ya que me he ceñido la piel de león [102], no he de amilanarme, sino más bien examinar,

---

[101] Lo mismo que en caso de la *e* (cf. n. 53) en el alfabeto ático antiguo el signo o servía para los fonemas o, ọ̄ y ǭ.

[102] Puede referirse a la fábula de Esopo en la que el asno, vestido con piel de león, pone en fuga a hombres y animales; o bien, a la piel del león de Nemea que cubría la cabeza y hombros de Heracles. — Es improbable, como sugiere Méridier *(Platón...*, vol. 1, Introducción, pág. 44),

como es lógico, la inteligencia, la comprensión, el conocimiento, la ciencia y todos los demás bellos nombres que b
has citado.

HERM. — ¡Claro que no debemos desistir antes de tiempo!

SÓC. — Pues de verdad, ¡por el perro!, que no creo ser mal adivino en lo que se me acaba de ocurrir: que los hombres de la remota antigüedad que pusieron los nombres —lo mismo que los sabios de hoy— de tanto darse la vuelta buscando cómo son los seres, se marean y, consecuentemente, les parece que las cosas giran y se mueven en todo lugar [103]. En realidad, no juzgan culpable de esta opinión c
a su propia experiencia interior, sino que estiman que las cosas mismas son así; que no hay nada permanente ni consistente, sino que todo fluye, se mueve y está lleno de toda clase de movimiento y devenir continuo. Y lo digo reflexionando sobre todos estos nombres de ahora.

HERM. — ¿Y cómo es eso, Sócrates?

SÓC. — Quizá no has reparado en que los nombres recién citados han sido puestos a las cosas, como si todas se movieran, fluyeran y devinieran.

HERM. — No había caído en ello en absoluto.

SÓC. — Pues bien, para empezar, el primer nombe al d
que aludimos se refiere por completo a estas características.

HERM. — ¿Cual?

SÓC. — El de *phrónēsis* (inteligencia), pues es la «intelección del movimiento y el flujo» *(phorâs kaì rhoû nóēsis)*. Podría también entenderse como «aprovechamiento del movimiento» *(phorâs ónēsis)*, pero, en todo caso, se refiere a éste.

---

que sea una alusión velada a Antístenes, quien había tomado a Heracles por modelo.

[103] Realmente está aludiendo, sin nombrarlo, a Heráclito. Cf. n. 68 e *Introd.*

Y si lo aceptas, *gnómē* (el juicio) manifiesta enteramente el análisis y la «observación del devenir» *(gonês nómēsis)*; pues *nōmân* es lo mismo que *skopein* (observar). Pero si lo prefieres, esta misma palabra *nóēsis* es la «tendencia hacia lo nuevo» *(néou hêsis)*: el que los seres sean
e nuevos significa que no dejan de devenir. Conque el que puso el nombre de *neóesis* quiso significar que el alma tiende a esto, pues antiguamente no se llamaba *nóesis*, sino que había que pronunciar dos *e*[104] en vez de la *ē*, *noéesis*.

Sōphrosýnē (prudencia) es la «salvaguardia del entendimiento» *(sōtēría phronḗseōs)* que acabamos de considerar.

412a Y, por otra parte, la «ciencia» *(epistēmē)* significa que el alma de algún valor «sigue» *(hepoménē)* a las cosas en movimiento y no se queda atrás ni las adelanta. Por lo cual hay que insertar una *e* y llamarla *epeistḗmē*[105].

Sýnesis (comprensión), por su parte, parece como si fuera igual a «raciocinio» *(syllogismós)*, y cuando se dice *syniénai* (comprender), resulta que se dice absolutamen-
b te lo mismo que *epístasthai* (estar sobre). Pues *syniénai* (marchar con) significa: el alma «acompaña a las cosas» *(symporeúesthai)* en su movimiento. Por otra parte, *sophía* (sabiduría) significa «tocar el movimiento» *(phorâs háptesthai)*, aunque esto es más oscuro y extraño a nuestra lengua. Pero hay que recordar, en los poetas, lo que dicen en muchos pasajes de aquello que avanza rápidamente una vez que ha comenzado: dicen *esýthē* (se precipitó).

---

[104] El texto dice, en realidad, «dos *ei*», que es la grafía de *ē* en el alfabeto jonio, como *ou* lo es de *ō*.

[105] Es un pasaje discutido. Lo mismo que en 437a (donde se vuelve a explicar esta palabra en sentido opuesto, es decir, con la idea básica de «reposo», es preferible seguir la lectura de los mejores MSS. *embállontas* y *epistḗmēn* que encubre —sin duda, por yotacismo— un esperado *epeistḗmē*.

Además, un laconio ilustre tenía el nombre de *Sóos* y los lacedemonios dan este nombre al movimiento «veloz» *(thoós)*[106]. Así pues, *sophía* significa «tocar» el «movimiento» *(epaphé)*, supuesto que los seres se mueven.

Por otra parte, en cuanto a lo «bueno» *(agathón)*, este nombre suele aplicarse a todo lo «admirable» *(agastón)* de la naturaleza. Dado que los seres se mueven, hay en ellos rapidez y hay lentitud. Ahora bien, no todo lo rápido es admirable, sino una parte de ello, y, precisamente, «lo admirable de lo rápido» *(thooû agastôi)* recibe la denominación de *agathón*. c

En cuanto a la «Justicia» *(dikaiosýnē)*, es fácil comprender que este nombre se aplica a la «comprensión de lo justo» *(dikaíou sýnesis)*. Pero *díkaion* (lo justo) mismo es difícil. Claro que, hasta cierto punto, parece que hay acuerdo por parte de muchos, pero en seguida vienen las disputas. Cuantos consideran que el universo está en movimiento suponen que su mayor parte no tiene otro carácter que el de moverse y que hay algo que atraviesa este universo en virtud de lo cual se originan todas las cosas; y que ello es lo más rápido y sutil. Pues de otro modo no podría atravesar todo el universo, si no fuera lo más sutil como para que nada pueda contenerlo, ni lo más rápido como para relacionarse con los demás seres como si éstos estuvieran en reposo. Así pues, dado que gobierna todo lo demás «atravesándolo» *(diaïón)* se le dio ajustadamente el nombre de *díkaion* añadiendo la fuerza de la *k* por mor de la eufonía. d e

Hasta este punto, pues, muchos convienen, como decíamos antes, en que esto es lo justo. Pero yo, Hermógenes, como soy infatigable en este asunto, me he informa- 413a

[106] Quiere decir Sócrates que la sílaba *so-* de *sophía* habría que ponerla en relación con la raíz **tho-* «rápido», que en laconio es **so-*, por la espirantización de las aspiradas que se produce en laconio ya en el s. v, aunque no se refleje epigráficamente hasta el IV (cf. Buck, *The Greek...*, pág. 597).

do en conversaciones secretas de que lo justo es también lo causante (pues lo causante es aquello «por lo que» —*di' hò*— [107] algo se genera) y alguien me dijo en privado que era ajustado asignarle este nombre por dichas razones.

Pero cuando tras oírlos, vuelvo a preguntarles tranquilamente: «amigo, ¿qué es, pues, lo justo si ello es así?», parece que ya pregunto más de lo conveniente y que me
b paso de raya [108]. Dicen que ya tengo suficiente información y, deseando atiborrarme, tratan de decirme cada uno una cosa y no están más de acuerdo. Pues uno afirma que lo justo es el sol: sólo él «atravesando» *(diaíonta)* y quemando gobierna los seres. Así pues, cuando, satisfecho por haber oído algo bello, se lo comunico a alguien, éste se burla de mí despues de oírme y me pregunta si creo que no hay nada justo entre los hombres una vez que se pone el sol.

c Ahora bien, como yo persisto en preguntarle qué explicación ofrece él, afirma que el fuego [109]. Pero no es fácil de entender. Otro sostiene que no es el fuego, sino el calor que reside en el fuego. Otro dice burlarse de todo esto y que lo justo es lo que dice Anaxágoras, el *noûs* (la razón), pues ésta es autónoma y, sin mezclarse con nada, gobierna todas las cosas atravesándolas. En este punto, amigo mío, ya me encuentro en mayores apuros que an-
d tes de tratar de saber qué cosa es lo justo [110]. Ahora bien, al menos el nombre, cosa por la que andábamos investigando, es claro que lo tiene por estas razones.

---

[107] Es la misma explicación de más arriba (cf. 396a-b) para la forma *Día* del nombre de Zeus.

[108] Locución proverbial, cuya traducción literal seria «saltar por encima del foso».

[109] De nuevo, la teoría de Heráclito sin que se le nombre expresamente.

[110] Tampoco en el *Fedón* (96b y ss.) le parece suficiente a Sócrates la teoría de Anaxágoras.

HERM. — Parece, Sócrates, que esto se lo tienes oído a alguien y que no estás improvisando.

SÓC. — ¿Y lo demás qué?

HERM. — En absoluto.

SÓC. — Escucha entonces, pues quizá podría mentirle también en lo demás diciendo que lo expongo sin haberlo oído.

¿Después de la Justicia qué nos queda? La «valentía» *(andreía)* no la hemos tocado, creo yo. Pues bien, es evidente que la «injusticia» *(adikía)* es verdaderamente un *e*
obstáculo a lo que atraviesa y la valentía apunta a ello en la idea de que ha recibido su nombre en la lucha —aunque, en la realidad, si es que ésta fluye, la lucha no es sino el flujo en sentido contrario—. Si se suprime, pues, la *d* de *andreía*, el nombre *anreía* pone de manifiesto por sí sólo esta actividad [111]. Claro que *andreía* no es un flujo contrario a todo flujo, sino al que fluye contra lo justo; en caso 414*a*
contrario, no se elogiaría la valentía. También lo «masculino» *(árren)* y el «varón» *(anḗr)* se refieren a algo parecido, a la «corriente hacia atrás» *(ánō rhoḗ)*, mientras que la «mujer» *(gynḗ)* me parece que tiene que ver con «generación» *(gonḗ)*. Lo «femenino» *(thḗly)* parece que ha recibido su nombre a partir de la «mama» *(thēlḗ)* [112], y ésta ¿no será así, Hermógenes, porque «hace crecer» *(tethēlénai)* como sucede con las plantas de regadío?

HERM. — Sí que lo parece, Sócrates.

SÓC. — Es más: el mismo verbo *thállein* (brotar) me parece que representa el crecimiento de los jóvenes, porque se produce rápida y repentinamente. Lo cual, por con- *b*
siguiente, ha imitado [113] con el nombre adaptándolo a

Anreía estaría en relación con el verbo *anarrein*, «fluir contra corriente» o «hacia arriba». Cf. *infra*, *ánō rhoḗ*.

[112] Etimología correcta.

[113] Tanto el verbo *apeikázein* como *memímētai* supone un adelanto de la teoría de la *mímēsis* que Sócrates no introduce hasta 423 ss. Hasta ahora no se ha dicho que el nombre *imite* a la cosa.

partir de *theîn* (correr) y *hállesthai* (saltar). ¡Pero no estás viendo que me salgo de carrera, por así decirlo, cuando alcanzo terreno llano y nos quedan aún numerosos temas que parecen importantes!

HERM. — Dices verdad.

SÓC. — Uno, al menos, es ver qué quiere decir la palabra *téchnē* (arte).

HERM. — Desde luego.

SÓC. — ¿No significa esta palabra «posesión de razón»
c *(héxis noû)*, si le quitamos la *t* e introducimos *o* entre la *ch* y la *n* y entre la *n* y la *e*? [114].

HERM. — Muy forzado es esto, Sócrates.

SÓC. — ¡Bendito Hermógenes! ¿No sabes que los primeros nombres que se impusieron están ya sepultados, merced a la ornamentación y al tiempo, por los que quieren vestirlos de tragedia añadiendo y quitando letras por eufonía y retorciéndolos por todas partes? Porque, ¿no te parece extraña la introducción de *r* en la palabra *kátoptron* (espejo) [115]? Pues tal es, creo yo, lo que hacen quie-
d nes no se ocupan de la verdad y sí de hacer figuras con la boca. Hasta el punto de que, a costa de introducir numerosas adiciones, terminan por conseguir que nadie comprenda lo que significa el nombre. Así, por ejemplo, a la *Esfinge* la llaman *Sphínx* en vez de *Phíx* [116], etc.

HERM. — Así es, Sócrates.

SÓC. — Y si una vez más se permite introducir y suprimir lo que uno quiera en los nombres, será muy fácil adaptar cualquier nombre a cualquier cosa.

---

[114] Siguiendo las directrices de Sócrates el nombre que resulta es, en efecto, *echonóē* «que posee razón».

[115] Obsevación desafortunada que pone de manifiesto una idea no muy clara de los diferentes elementos del nombre. *-tron* es un sufijo de instrumento.

[116] La *Phíx*, hija de Equidna, a la que llama HESÍODO «funesta para los cadmeos» (cf. *Teogonía* 326), puede ser, en principio, diferente de la Esfinge con la que posteriormente fue identificada.

HERM. — Cierto. e

SÓC. — Y muy cierto, en verdad. Pero tú, mi sabio árbitro, debes, creo yo, vigilar lo que es comedido y razonable.

HERM. — Me gustaría.

SÓC. — También a mí, Hermógenes. Pero no seas excesivamente riguroso, amigo mío, 415a

no vayas a quitar de mis miembros la fuerza[117],

pues ya me encamino a la cumbre de lo que tengo dicho, cuando hayamos examinado *mēchanḗ* (artificio) después de *têchnē*.

Mēchanḗ me parece que significa «cumplir un largo recorrido» *(ánein epì pollý)*, pues *tò pollý* significa sin duda, lo mismo que *mêkos*, «un largo recorrido». Pues bien, el nombre *mēchanḗ* se compone de ambos, *mêkos* y *ánein*.

Pero, como acabo de decir, hay que llegar a la cumbre de lo que nos hemos propuesto: hay que investigar lo que significan los nombres *aretḗ* (virtud) y *kakía* (vicio). Pues bien, uno no lo veo claro, pero el otro me parece evidente, b pues está en consonancia con todo lo anterior. Como las cosas están en movimiento, todo «lo que se mueve mal» *(kakôs ión)* será *kakía*. Y cuando el moverse mal hacia las cosas sucede en el alma, sobre todo entonces recibe la denominación general de vicio. Pero qué cosa sea el moverse mal creo que está claro también en la «cobardía» *(deilía)*, nombre que aún no hemos tocado, sino pasado por alto, aunque deberíamos haberlo examinado después de c la valentía. Pero para mí que hemos pasado por alto muchas otras cosas. La cobardía, en suma, significa una traba poderosa del alma, pues *lían* significa fuerza de alguna manera.

Conque la cobardía sería la «traba excesiva» y enorme del alma *(desmós lían)*. Lo mismo que también es un d

---

[117] *Ilíada* VI 264-65.

mal la «escasez de recursos» *(aporía)* y, como es lógico, todo aquello que sea un impedimento para el movimiento y el «caminar» *(poreúesthai)*. Pues bien, es claro que moverse mal significa caminar con impedimentos y trabas. Cuando el alma, pues, lo experimenta, se encuentra llena de vicio. Y si vicio es el nombre para tal estado, su contrario sería «virtud» *(areté)* y significa, en primer término, abundancia de recursos y, después, que el flujo del alma buena está siempre en libertad. De tal forma que, según parece, lo que «fluye» *(aeì rhêon)* sin trabas ni impedimentos ha recibido este nombre como sobrenombre. Es correcto llamarla *aeireítēn* (siempre fluyente) y, tal vez, significa «deseable» *(hairetḗn)* —dado que es el hábito más deseable—, pero se llama *areté* por contracción. Puede que digas que estoy inventando, pero yo afirmo que si es correcto lo que explicaba antes, el vicio, tambien es correcto este nombre de *aretḗ*.

e

416a HERM. — ¿Y el de *kakón* (mal) con el que has explicado mucho de lo anterior? ¿Qué significa este nombre?

SÓC. — ¡Extraño me parece, por Zeus, y difícil de conjeturar! Así es que aplico también a éste la artimaña de marras.

HERM. — ¿Cuál?

SÓC. — Sostener que es un nombre bárbaro.

HERM. — Y parece que tu afirmación es exacta. Pero si lo prefieres, dejemos esto y tratemos de ver si está bien puesto el de *kalón* (bello) y *aischrón* (feo).

SÓC. — En realidad, me parece claro lo que significa

b *aischrón*, pues también está en consonancia con lo anterior. Parece que el nominador no deja de envilecer a lo que estorba y contiene el flujo de los seres. Así que a lo que siempre «contiene el flujo» *(íschon tòn rhoûn)* le ha impuesto el nombre de *aeischoroûn*. Ahora, sin embargo, la gente lo llama *aischrón* por contracción.

HERM. — ¿Y lo *kalón* (bello)?

Sóc. — Esto es más difícil de comprender [118]. Y, sin embargo, el nombre mismo lo dice; ha sido variado sólo por armonía y por la cantidad de la *o* [119].

Herm. — ¿Cómo así?

Sóc. — Este nombre parece un sobrenombre del pensamiento.

Herm. — ¿Qué quieres decir?

Sóc. — Veamos. ¿Qué cosa piensas tú que es responsable de que cada ser reciba nombre? ¿No es aquello que impone los nombres? *c*

Herm. — Por completo.

Sóc. — ¿Y no sería esto el pensamiento ya sea de los dioses, ya de los hombres, o de ambos?

Herm. — Sí.

Sóc. — ¿Entonces lo que da nombre a las cosas y lo que se lo sigue dando [120] es lo mismo, esto es, el pensamiento?

Herm. — Así parece.

Sóc. — ¿Y todas las creaciones de la mente y el pensamiento no son acaso elogiables y las que no lo son, censurables?

Herm. — Desde luego.

Sóc. — Pues bien, ¿lo curativo no produce medicinas y lo constructivo construcciones? ¿O cómo lo entiendes tú? *d*

Herm. — Así.

---

[118] Ya en 384b, Sócrates había aludido al antiguo proverbio «es difícil saber cómo es lo bello».

[119] Es decir, sería antiguamente *kaloûn*, cf. n. sig. Más abajo lo explica con mayor claridad.

[120] Aquí establece Sócrates una diferencia muy sutil entre *tò kalésan* (participio aoristo neutro) y *tò kaloûn* (participio presente neutro) de *kaléo*. Se trata, en definitiva, de asimilar *tò kalòn* (lo bello) con *tò kaloûn* (lo nominativo) (cf., más abajo, «lo nominativo [produce] cosas bellas»). De todas formas, lo que opone a los dos participios no es el tiempo (como traduce Méridier), sino el aspecto.

Sóc. — Entonces ¿también «lo nominativo *(tò kaloûn)*»[121] cosas bellas *(kalá)*»?

Herm. — Tiene que ser así.

Sóc. — ¿Y esto es, tal como decimos, el pensamiento?

Herm. — Desde luego.

Sóc. — Entonces *kalón* (lo bello) es un sobrenombre del pensamiento que produce las cosas que saludamos con el nombre de bellas.

Herm. — ¡Claro!

e Sóc. — Bien. ¿De los nombres de esta clase cuál nos queda?

Herm. — Los que se relacionan con lo bueno y lo be-
417a llo: lo «conveniente» *(symphéron)*, «rentable» *(lysiteloûn)*, «provechoso» *(ōphélimon)*, «lucrativo» *(kerdáleon)* y sus contrarios.

Sóc. — En realidad, podrías encontrar ahora el significado de *symphéron* (conveniente), si te fijaras en lo antes dicho. Parece hermano del «conocimiento» *(epistêmē)*, pues no significa otra cosa que el «movimiento simultáneo» *(háma phorá)* del alma con las cosas[122]: lo que se obtiene en virtud de éste, parece lógico que reciba el nombre de *symphéron y sýmphora* a partir de *sympeniphéresthai* (moverse alrededor simultáneamente)[123].

Kerdáleon (lucrativo) viene de *kérdos* (lucro), y *kérdos*
b manifiesta su significado si se introduce en el nombre una *n*, en vez de la *d*: califica al bien de otra forma. Como éste «se mezcla» *(keránnytai)* con todo atravesándolo; le impuso[124] este nombre por calificar esta virtud suya, pero introdujo *d*, en vez de *n*, y lo pronunció *kérdos*.

---

[121] La conjetura *kaloûn* (por *kalón* MSS.) de Badham se impone por sí misma después del pasaje anterior.

[122] Cf. la explicación de *epistêmē*, en 412a, como que «el alma... sigue a las cosas».

[123] Algunos editores siguiendo a Stallbaum asignan *éoike* a Hermógenes, interrumpiendo innecesariamente el discurso socrático. Aquí también respetamos la tradición manuscrita.

[124] El nominador.

HERM. — ¿Y *lysiteloûn* qué?

SÓC. — Parece, Hermógenes, que no es como los tenderos lo emplean cuando se cubre la inversión. Tengo para mí que *lysiteloûn* no se dice en este sentido[125], sino c
porque, siendo[126] la parte más rápida del ser, no permite que las cosas se detengan ni que el movimiento alcance término y se detenga o cese; antes bien, si trata de producirse un término de éste, lo elimina constantemente y hace incesante e inmortal aquél. En este sentido me parece que *lysiteloûn* califica al bien, pues «lo que elimina el término» *(lýon tò télos)* del movimiento es *lysiteloûn*.

Ajeno a nuestro dialecto es *ōphélimon*, del que Homero se sirve a menudo, de *ophéllein* (engordar); y ésta es otra designación de *aúxein* (acrecentar) y *poieîn* (hacer)[127].

HERM. — ¿Y los contrarios de éstos? ¿Cómo son? d

SÓC. — Cuantos niegan a éstos no hay por qué revisarlos, pienso yo.

HERM. — ¿Cuáles son?

SÓC. — *Axýmphoron, anōphelés, alysitelés* y *akerdés*.

HERM. — Es cierto lo que dices.

SÓC. — Pero si *blaberón* (dañino) y *zēmiōdes* (ruinoso).

HERM. — En verdad, *blaberón* (lo dañino) quiere decir «lo que daña el flujo» *(tò blápton tòn rhoûn)*, y *bláptоn* (lo e
que daña), a su vez, significa lo que quiere «sujetar» *(háp-*

---

[125] Éste es, precisamente, su sentido.

[126] El Bien.

[127] Frase oscura tanto por el texto, que está corrupto, como por su contenido. En cuanto al texto: a) conservamos *hói* con la mayoría de los editores y entendemos *tôi ophéllein* como una aposición rectificativa («del que se sirve Homero, es decir, bajo la forma *ophéllein*»); b) mantenemos la lectura de los MSS. *aúxein kai poein*, aunque es evidente que hay corrupción. De las conjeturas propuestas, dos suponen que ha caído algo *(pléon*, ORELLI; *plona* HEINDORF), y una, también de Heindorf, propone sustituir *poieîn* por *piaínein*. — *Ōphélimon* no sólo no es ajena al ático, sino que está documentada en esta época sólo en ático (cf. LS-J, *s. v.)*. El verbo *ophéllein*, en cambio, sí es dialectal: es un «eolismo» de Homero.

tein); pero «sujetar» *(háptein)* y «atar» *(deîn)* significan lo mismo y siempre son un baldón. Por consiguiente, «lo que quiere sujetar el flujo» *(tò boulómenon háptein rhoûn)* sería muy exactamente *boulapteroûn*, aunque se dice *blaberón* por embellecerlo, según creo.

Herm. — Sócrates, de verdad que te salen recargados los nombres. Así ahora me ha parecido como si entonaras el preludio del nomo [128] de Atenea, cuando has pro-
418a nunciado el nombre éste de *boulapteroûn*.

Sóc. — No, Hermógenes, yo no soy culpable, sino quienes le han puesto el nombre.

Herm. — Tienes razón. Pero ¿qué sería, pues, el nombre *zēmiôdes* (ruinoso)?

Sóc. — ¿Qué será *zēmiôdes?* Mira, Hermógenes, cómo tengo razón cuando digo que, por añadir o quitar letras, modifican mucho el significado de los nombres, hasta el punto de que con una pequeña variación consiguen, a ve-
b ces, que signifiquen lo contrario. Por ejemplo, en *dēon* (obligatorio); he reflexionado sobre este nombre y de ello acaba de ocurrírseme lo que iba a decirte: esta nuestra hermosa lengua de hoy ha retorcido los nombres *dēon* y *zēmiôdes* hasta hacerlos significar lo contrario; ha borrado lo que significan, mientras que la antigua lo muestra a las claras.

Herm. — ¿Qué quieres decir?

Sóc. — Te diré. Ya sabes que nuestros antepasados empleaban mucho la *i* y la *d* [129], y sobre todo las mujeres, que son precisamente las que conservan la lengua primi-

---

[128] Composición citaródica, originariamente en honor de Apolo, que consta de siete partes además del «preludio». También Pollux (IV 77) alude a un nomo de Atenea. Los compuestos largos y complicados son característicos de la lírica (cf. A. Meillet, *Aperçue d'une Histoire de la langue grecque*, París, 1930³).

[129] Ignoramos en qué se basa Platón para emitir tal juicio que contrasta con la acertada observación que le sigue. Sobre ésta, cf., también, Cicerón, *De oratore* 12 *(facilius mulieres incorruptam antiquitatem conservant)*.

tiva. Ahora, sin embargo, en vez de *i* emplean *ei* o *e*, como c
si en verdad fueran más magnificentes.

HERM. — ¿Cómo es eso?

SÓC. — Por ejemplo, los más antiguos llamaban *himéran* al día y otros, *heméran*; los de ahora, sin embargo, *hēméran*.

HERM. — Así es.

SÓC. — ¿Y no sabes que sólo este nombre arcaico manifiesta la intención del que lo puso? En efecto, como la
luz nacía de la oscuridad, con la complacencia y «deseo» d
(himeirousin) de los hombres, le dieron el nombre de *himéran*.

HERM. — ¡Claro!

SÓC. — Ahora, sin embargo, no reconocerías lo que significa *hémėra* de inflado [130] que está. Con todo, algunos estiman que ha recibido este nombre porque en verdad el «día» *(hēméra)* civiliza [131] *(hēméra poieî)*».

HERM. — Me parece bien.

SÓC. — También sabes que al «yugo» *(zygón)* los antiguos lo llamaban *duogón* [132].

HERM. — Desde luego.

SÓC. — Y sin embargo, *zygón* nada pone en claro, mientras que *duogón* es un nombre justo en virtud de la unión de una «yunta» *(duoîn)* con vistas al «arrastre» *(agōgēn)*.
Hoy se dice *zygón*, y en muchos otros casos sucede lo e
mismo.

HERM. — Claro.

SÓC. — Pues bien, según esto, para empezar, lo que se llama *déon* (obligatorio) significa lo contrario de los nom-

---

130 Lit. «vestido de tragedia» *(tetragoidēménon)*, cf. 414c.

131 *Hēméra poieîn* significa también «domesticar» cuando el objeto son animales y «cultivar» cuando son plantas.

132 Esto es inexacto. *Zygón* procede de la raíz ide. **yug-*, cf. lat. *iugum*, ant. ind. *yugam*, etc. Sócrates puede estar pensando en la forma doria (también eolia) *dugós*, fruto de otra evolución fonética (cf. E. SCHWYZER, *Dialectorum graecorum exempla epigraphica potiora*, Leipzig, 1923, nn. 180, 317 y 466.36).

bres que se relacionan con el bien: lo obligatorio es una forma de bien y se manifiesta como una «atadura» *(desmós)* e impedimento del movimiento, como si fuera hermano de lo dañino.

HERM. — ¡Y bien que lo parece, Sócrates!

Sóc. — Pero no, si nos servimos de su nombre arcai-
419a co, el cual es mucho más probable que esté mejor puesto que el de ahora. Será acorde con los bienes antes aludidos, si en vez de *e*, le devuelves la *i* como antiguamente: en efecto, *diïón* (lo que atraviesa) —y no *déon*— significa el bien, y esto ya es un elogio. De esta forma el que pone los nombres no se contradice [133], sino que tanto *déon* como *ōphélimon, lysiteloûn, kerdáleon, agathón, symphēron* y *eúporon* significan lo mismo: designan con nombres distintos a «lo que ordena» *(diakosmoûn)* y «se mueve» *(ión)*.
b Y es elogiado en todas partes, mientras que lo que contiene y ata recibe censuras.

De otra parte, *zēmiôdes*, si le devuelves la *d* en vez de la *z*, de acuerdo con la lengua arcaica, se te revelará como el nombre impuesto a «lo que permite el movimiento» *(doûnti to ión)* bajo la forma *dēmiódes*.

HERM. — ¿Y *hēdoné* (placer), *lýpē* (dolor), *epithymía* (apetito) y otros semejantes, Sócrates?

Sóc. — No me parecen nuy difíciles, Hermógenes. Así, *hēdoné* (placer): tal nombre parece tener la actividad tendente al «provecho» *(ónēsis)*, pero se ha insertado la *d*, de
c forma que, en vez de *hēoné*, se llama *hēdoné*. Y *lýpē* (dolor) parece que ha recibido su nombre a partir de la «disolución» *(diálysis)* del cuerpo, la que tiene el cuerpo en tal estado. *Anías* (sufrimiento) es lo que estorba el movimiento [134]. Y *algēdōn* (pena), llamado así de *tó algei-*

[133] En 438c va a afirmar, precisamente, lo contrario: que el nominador se contradice. Como en otras ocasiones, Sócrates deja caer una frase que después va a ser contestada.

[134] Lo deduce de *an (privativum) iénai*.

nón (lo penoso), me parece ajeno a nuestra lengua[135]. *Odýnē* (aflicción) parece que tiene este nombre a partir de la «penetración» *(éndysis)* del dolor. *Achthēdón* (pesar) es claro, para todo el mundo, que es nombre figurado del peso del movimiento. *Chará* (alegría) parece que ha sido llamada así por la «efusión» *(diáchysis)* y facilidad del «flujo» *(rhoé)* del alma. *Térpsis* (goce) procede de *terpnón* (gozoso) y *terpnón* tiene su nombre del «deslizamiento» *(hérp-* d
sîs) a través del alma y se asemeja a un «soplo» *(pnoé)*; en justicia se llamaría *hērpnoun*, pero con el tiempo ha cambiado a *terpnón*.

Euphrosýnē (bienestar) no necesita explicación: es claro para todos que ha tomado este nombre —en justicia el de *eupherosýnē* aunque lo llamemos *euphrosýnē*— del hecho de que el alma se «mueve bien acorde con las cosas» *(eu symphéresthai)*.

Tampoco es difícil *epithymía* (apetito): es evidente que debe su nombre a la fuerza «que se dirige al ánimo» *(epì*
thymón ioûsa), y *thymós*[136] tendría este nombre del ardor e
y ebullición del alma. Por otra parte, *hímeros* (deseo) tiene este nombre por el flujo que arrastra al alma sobre to-
do. Como «fluye tendiendo» *(hiémenos rheî)* y dirigiéndo- 420a
se con anhelo a las cosas —y de esta forma, desde luego, arrastra al alma con la «tendencia de la corriente» *(hésis tēs rhoēs)*—, a partir de toda esta capacidad recibió el nombre de *hímeros*. Más aún: llámase *póthos* (añoranza), a su vez, para indicar que no es deseo de lo presente, sino de «lo alejado» *(állothi pou óntos)*[137] y ausente. De ahí que se llame *póthos* lo que se llamaba *hímeros* cuando estaba pre-

---

[135] En gr. *xenikón* (cf. n. 65). Es, en efecto, palabra jónica, documentada en Heródoto e Hipócrates y empleada por los poetas áticos, especialmente los tragediógrafos.

[136] *Thymós* es aquí, específicamente, el principio irascible del alma.

[137] Sócrates relaciona *póthos* con *állothi pou*. Menos complicado habría sido, como sugiere Méridier, derivarlo de *pothi (apóntos)*.

sente aquello que se anhelaba; y cuando ello no está presente, esto mismo se llamó *póthos*.

En cuanto a *Érōs*, dado que «se insinúa desde fuera»
b *(eisrhei éxothen)* y es una corriente no connatural al que la posee, sino inducida a través de los ojos, por esta razón, a partir de *eisrheîn*, fue llamada antiguamente *ésros* (pues empleábamos *o* en vez de *ó*), y ahora se llama *érós* por el cambio éste de *o* por *ō*[138].

Pero, ¿te queda algo aún que podamos examinar?

HERM. — ¿Qué te parecen *dóxa* (opinión) y sus semejantes?

Sóc. — *Dóxa*, desde luego, ha recibido este nombre, o bien por la «persecución» *(dióxis)* que el alma recorre en
c su asechanza por saber cómo son las cosas, o bien por el disparo del «arco» *(tóxou)*. Pero parece, más bien, esto último. *Oíêsis* (creencia), ciertamente, concuerda con ello, pues parece manifestar el caminar[139] del alma hacia toda cosa —por ver cómo es cada uno de los seres—, lo mismo que también *boulḗ* (decisión) designa, de alguna manera, el «disparo» *(bolḗ)* y *boúlesthai* significa «tender a» *(ephíesthai)*, igual que *bouleúesthai* (decidir).

Todos estos nombres, séquito de *dóxa*, parecen ser representaciones de *bolḗ* (disparo) lo mismo que, a su vez, su contrario *aboulía* parece sinónimo de *atychía* (yerro), en la medida en que no alcanza ni obtiene aquello a lo que disparaba, aquello que deseaba o deliberaba, ni aquello a lo que tendía.

d HERM. — Sócrates, me parece que estos nombres los sacas ya a borbotones.

Sóc. — Es que ya corro[140] hacia la meta. Ahora bien,

---

[138] En el texto se dice «*ou* en vez de *ō*», pero ver n. 104.

[139] Gr. *oisis*, *hápax legómenon* acuñado aquí por Platón derivándolo del futuro de *phérō(oisō)*, e implícitamente relacionado con *oistós* (flecha).

[140] Admitimos con Burnet la lectura *théō* (corrección de *theôi* de la vulg.). Hay que forzar mucho el significado de *theós* para obtener un sentido (cf. «la inspiración de la divinidad», en Méridier).

todavía quiero explicar *anánkē* (necesidad), puesto que va a continuación de éstos, y *hekoúsion* (voluntario).

Hekoúsion es «lo que cede» *(tò eîkon)* y no ofrece resistencia. Como digo, estaría representado por este nombre, que está en conformidad con la «voluntad» *(boulḗ)*, «lo que cede al movimiento» *(tò eîkon tôi iónti)*. Lo *anankaîon*, por el contrario, y lo que ofrece resistencia, siendo contrario a la *boúlēsis*, sería lo referente al error y a la ignorancia, y se asemeja a un «viaje por las angosturas» *(ánkē poreía)*, puesto que éstas dificultan el caminar e
por ser difíciles, ásperas y escabrosas. Quizás, pues, tomó de aquí su nombre, porque se asemeja a un viaje por lo angosto. Pero, mientras nos queden fuerzas, no las dejemos decaer. Conque no decaigas tú y sigue interrogando.

HERM. — Te pregunto ya por lo más importante y be- 421a
llo, la «verdad» *(alḗtheia)* y la «falsedad» *(pseûdos)*, «el ser» *(tò ón)* y, precisamente, aquello sobre lo que versa nuestra conversación, el «nombre» *(ónoma)*: ¿por qué tiene este nombre?

Sóc. — Bien. ¿Hay algo a lo que llames «investigar» *(maíesthai)*?

HERM. — Sí, a «buscar» *(zeteîn)*.

Sóc. — Pues parece un nombre contracto a partir de una oración, la cual significa que *ónoma* es el «ser» *(ón)* sobre el que precisamente se investiga. Aunque lo reconocerías mejor en aquello que llamamos *onomastón* (nombrable): aquí significa abiertamente que ello es «el ser del que hay una investigación» *(ón hoû másma estín)*.

En cuanto a *alḗtheia* (verdad), también se ha contraí- b
do igual que los otros, pues parece que con esta locución se califica al movimiento divino del ser, a la verdad en tanto que «es un viaje divino» *(theía oûsa álē)*. Mientras que *pseûdos* es lo contrario del movimiento. De nuevo, pues, se nos presenta cubierto de oprobios lo que retiene y obliga a descansar: se asemeja a los «dormidos» *(katheúdou-*

si), aunque la adición de *ps* oculta el significado del nombre.

El «ser» *(ón)* —y la «esencia» *(ousía)*— se ajustan a la verdad con tomar una *i:* en efecto, significa «lo que se mue-
c ve» *(ión),* así como el «no-ser» *(ouk ón)* significa «lo que no se mueve» *(ouk ión)* [141] como también lo llaman algunos.

HERM. — ¡Esto sí que me parece, Sócrates, que lo has destrozado [142] como un hombre! Pero si alguien te preguntara, en relación con *ión, rhéon* y *doûn,* cuál es la exactitud de estos nombres [143]...

Sóc. — ...«¿qué le contestaríamos?» ¿Quieres decir esto, no?

HERM. — Desde luego.

Sóc. — Bueno, hace un momento hemos encontrado un medio de que pareciera que nuestra respuesta tenía algún valor.

HERM. — ¿Cuál?

Sóc. — Decir que es extranjero aquello que desconocemos. Podría ser, quizás, que alguno de ellos lo sea en
d verdad, o podría ser que los nombres primitivos sean imposibles de investigar debido a su antigüedad. Y es que con tanto revolver los nombres, no sería extraño que nuestra antigua lengua, comparada con la de hoy, en nada difiera de una lengua bárbara.

HERM. — Desde luego que no dices nada fuera de propósito.

---

[141] Se refiere a la torma jonia *ouki* de la negación enfática *ouchí.*

[142] En gr., *diakekrotēkénai,* verbo perteneciente al vocabulario del gimnasio, aunque sólo está documentado en EURÍPIDES *(Cíclope* 180) con sentido obsceno.

[143] La intervención de Hermógenes impone aquí un giro decisivo al diálogo; giro que está marcado estilísticamente por la violenta interrupción de Sócrates: a continuación, se pasa al tema de los elementos primarios y a la teoría de la *mimēsis.*

Sóc. — Lo que digo es muy razonable, claro. Sin em-
bargo, no creo que nuestra causa[144] admita excusas.
¡Hay que analizarlo tenazmente! Pensemos, pues: si al-
guien preguntara, una y otra vez, por aquellas locuciones e
con las que se expresa un nombre y, a su vez, por aque-
llos elementos con los que se expresa una locución y no
dejara de hacerlo, ¿no es acaso inevitable que el que con-
testa termine por callarse?

Herm. — Pienso que sí.

Sóc. — ¿Entonces cuándo será razonable que termine 422a
por callarse el que contesta? ¿No será cuando llegue a los
nombres que son como los elementos primarios[145] de las
demás expresiones o nombres? Y es que éstos, los que tie-
nen tal condición, justo es que ya no parezcan componer-
se de otros nombres. Por ejemplo, decíamos hace un ins-
tante que *agathón* se compone de *agastón* y *thoón;* y, qui-
zá, podríamos afirmar que *thoón* se compone de otros y
aquéllos de otros. Pero cuando eventualmente lleguemos b
a lo que ya no se compone de otros nombres, podremos
afirmar con razón que nos encontramos en el elemento
primario y que ya no tenemos que referirlo a otros
nombres.

Herm. — Para mí que tienes razón.

Sóc. — ¿Acaso, entonces, precisamente estos nombres por los que me preguntabas son los nombres-elementos y hay que analizar ya su exactitud por algún otro medio?

Herm. — Es posible.

Sóc. — ¡Y muy posible, Hermógenes! Desde luego pa-
rece que todos los anteriores se retrotraen a éstos. Mas c
si ello es así, como a mí me parece, acompáñame en el aná-

[144] En gr., *agṓn*. Locución proverbial que hace alusión a las excusas presentadas por un testigo para no acudir al tribunal (cf. Aristófanes, *Acarnienses* 392).

[145] A partir de aquí se les llamará nombres primarios *(prôta)* a los elementos y secundarios *(hýstera)*, a los derivados. Es inexacto traducir *prôta* por «primitivos», como hace Méridier.

lisis no vaya yo a desvariar cuando exponga cuál tiene que ser la exactitud de los nombres primarios.

HERM. — Sólo tienes que hablar, que yo compartiré tu análisis hasta el límite de mis fuerzas.

SÓC. — Bien. Creo que también tú convienes conmigo en que es única la exactitud de todo nombre, tanto si es primario como secundario, y que ninguno de ellos es más nombre que los otros.

HERM. — Desde luego.

d SÓC. — De otro lado, la exactitud de los nombres que acabamos de recorrer parecía [146] consistir en revelar cómo es cada uno de los seres.

HERM. — ¿Cómo no?

SÓC. — Por consiguiente, tanto los nombre primarios como los secundarios han de tener, ni más ni menos, este carácter, si es que son nombres.

HERM. — Desde luego.

SÓC. — Pero los secundarios, según parece, eran capaces de conseguirlo por mediación de los primarios.

HERM. — Claro.

SÓC. — Bien. Entonces, los primarios, detrás de los cuales no hay ningún otro en absoluto, ¿de qué manera
e nos revelarán lo mejor posible a los seres, si es que han de ser nombres?

Contéstame a esto: si no tuviéramos voz ni lengua y nos quisiéramos manifestar recíprocamente las cosas, ¿acaso no intentaríamos, como ahora los sordos, manifestarlas con las manos, la cabeza y el resto del cuerpo?

HERM. — ¿Pues cómo si no, Sócrates?

423a SÓC. — Si quisiéramos, pienso yo, manifestar lo alto y lo ligero, levantaríamos la mano hacia el cielo imitando la naturaleza misma de la cosa; y si lo de abajo o lo pesado [147], hacia la tierra. Si quisiéramos indicar un ca-

---

146 LIL «quería».

147 Se entiende, «bajaríamos la mano». Hay un zeugma en virtud del

ballo a la carrera, o cualquier otro animal, sabes bien que adecuaríamos nuestros cuerpos y formas a las de aquéllos.

HERM. — Es inevitable que sea como dices, creo yo.

SÓC. — Creo que habría una manifestación de algo cuando el cuerpo, según parece, imitara aquello que pre- *b* tendiera manifestar.

HERM. — Sí.

SÓC. — ¿Y cuando queremos manifestar algo con la voz, la lengua o la boca? ¿Acaso lo que resulta de ello no es una manifestación de cada cosa cuando se hace una imitación de lo que sea por estos medios?

HERM. — Pienso que es forzoso.

SÓC. — Entonces, según parece, el nombre es una imitación con la voz de aquello que se imita; y el imitador nombra con su voz lo que imita.

HERM. — Pienso que sí.

SÓC. — ¡No, por Zeus! A mí, sin embargo, amigo mío, *c* no me parece que esté bien dicho del todo.

HERM. — ¿Cómo es eso?

SÓC. — Nos veríamos obligados a admitir que los que imitan a las ovejas, los gallos u otros animales están nombrando aquello que imitan.

HERM. — Tienes razón.

SÓC. — ¿Y te parece que ello está bien?

HERM. — No, no. ¿Pero qué clase de imitación sería el nombre, Sócrates?

SÓC. — En primer lugar, no lo es, según mi opinión, si imitamos las cosas lo mismo que imitamos con la música, por más que también aquí lo hagamos con la voz. En *d* segundo lugar, no porque imitemos también nosotros lo que imita la música creo yo que estemos nombrando. Y me refiero a lo siguiente: ¿tienen las cosas, cada una de ellas, sonido y forma, y la mayoría, al menos color?

HERM. — Desde luego.

---

cual el verbo *aírein* significa «subir» en la primera frase y «bajar» en la segunda.

Sóc. — Entonces, si acaso se imitan estas propiedades, el arte que abarca tales imitaciones no parece que sea el arte de nombrar. Serán, más bien, la música y la pintura, ¿no?

Herm. — Sí.

e Sóc. — ¿Y qué me dices de esto otro? ¿No te parece que cada cosa tiene una esencia lo mismo que un color y cuantas propiedades citábamos hace un instante? Y antes que nada, ¿el color mismo y la voz no tiene cada uno su esencia, lo mismo que todo cuanto merece la predicación de ser?

Herm. — Pienso que sí.

Sóc. — ¿Pues qué? ¿Si alguien pudiera imitar esto mismo, la esencia de cada cosa, con letras y sílabas, no manifestaría acaso lo que es cada cosa? ¿O no es así?

424a Herm. — Desde luego.

Sóc. — ¿Y cómo llamarlas al que es capaz de esto? Lo mismo que de los anteriores a uno lo llamabas músico y al otro pintor, ¿cómo llamarias a éste?

Herm. — Tengo para mí, Sócrates, que esto es lo que andamos buscando hace tiempo: que éste es el nominador.

Sóc. — Luego si esto es cierto, ¿habrá que investigar ya, como es lógico, sobre los nombres por los que tú me
b preguntabas —*rhoē, iénai, schésis*— si es verdad o no que captan el ser por medio de letras y sílabas hasta el punto de imitar su esencia?

Herm. — Desde luego.

Sóc. — ¡Ea, pues! Veamos entonces si éstos son los únicos nombres primarios o hay muchos otros.

Herm. — Creo yo que hay otros.

Sóc. — Parece lógico. ¿Pero cuál sería la clasificación de la que parte el imitador para imitar? Dado que la imitación de la esencia se hace precisamente por medio de sílabas y letras, ¿no será lo más acertado distinguir, pri-
c mero, los elementos —lo mismo que quienes se dedican a los ritmos distinguen, primero, el valor de los elemen-

tos, luego el de las sílabas, y ya de esta forma, pero no an-
tes, llegan en su análisis hasta los ritmos—?

HERM. — Sí.

SÓC. — De la misma forma, ¿no tendremos también no-
sotros que distinguir, primero, las vocales y, después, en-
tre las demás según los géneros, las consonantes y mudas
(así las llaman los entendidos), y también las que no son
vocales pero tampoco mudas [148]? ¿Y, dentro de las mis-
mas vocales, cuantos géneros haya distintos entre sí? Y d
cuando hayamos distinguido bien todos los seres [149] a los
que hay que imponer nombres, ver si existe algo a lo que
todos se retrotraen, lo mismo que elementos primarios,
a partir de los cuales sea posible contemplarlos y ver si
hay en ellos géneros de la misma manera que en los ele-
mentos. Una vez que hayamos analizado bien todo esto,
hay que saber aplicar cada uno según su similitud, ya sea
que haya que aplicar uno a uno o bien combinando mu-
chos. Lo mismo que los pintores, cuando quieren sacar un
parecido, unas veces aplican solamente púrpura y, otras,
cualquier otro pigmento, pero a veces mezclan muchos (co- e
mo cuando preparan una figura humana o algo parecido
según, pienso yo, les parezca que la figura necesita cada
pigmento), así también nosotros aplicaremos los elemen-
tos a las cosas, bien uno a uno (el que nos parezca que
necesitan), o varios, formando lo que llaman sílabas y, des-
pués, combinando sílabas de las que se componen tanto
nombres como verbos. Y de nuevo, a partir de los nom- 425a
bres y los verbos compondremos ya un todo grande y her-
moso. Lo mismo que ellos componían una pintura con el

[148] Cf., también, n. 34. Según esta clasificación similar a la de *Filebo* 18b, c, Platón distingue entre: a) sonoras *(phonêenta)*, esto es, vocales; b) las que carecen de sonido y ruido *(áphona kaì áphthonga)*, *i. e.*, consonantes, y c) las que no son sonoras pero «participan de un cierto ruido» *(phthóngou metéchonta tinós*, cf., en *Filebo*, loc. cit.), *i. e.*, las sonantes.

[149] En forma muy brusca se introduce aquí la exigencia de una clasificación paralela de la realidad, a la cual debe corresponder la de los elementos.

arte pictórica, así nosotros un discurso con el arte onomástica, retórica o como quiera que sea. O, mejor dicho, nosotros no (me he dejado arrastrar por las palabras), pues ya los antiguos lo compusieron tal como ahora subsiste. Nuestra obligación, si es que vamos a saber analizarlo to-
b do conforme a técnica, es trazar estas distinciones y ver si los nombres primarios y los secundarios siguen estas normas o no.

Continuar de otra forma me temo que sea vano y fuera de vereda, amigo Hermógenes.

HERM. — ¡Por Zeus! Quizá sí, Sócrates.

SÓC. — ¿Y qué? ¿Confías en tu propia capacidad para realizar tales distinciones? Porque yo, no.

HERM. — Entonces yo mucho menos.

SÓC. — Dejémoslo, pues. ¿O prefieres que lo sigamos intentando en la medida de nuestras fuerzas, aunque sea-
c mos capaces de vislumbrar sólo un poquito? Lo mismo que hace un momento[150] preveníamos a los dioses de que, en completa ignorancia de la verdad, conjeturábamos las opiniones de los hombres sobre ellos, así ahora podemos proseguir diciéndonos a nosotros mismos que, si nos fuera preciso, bien a nosotros o a cualquier otro, clasificarlos, habría que clasificarlos así. Ello es que tendremos que ocuparnos de éstos, según decimos, en la medida de nuestras fuerzas. ¿Te parece bien? ¿Cómo lo entiendes tú?

HERM. — Me parece perfectamente bien.

d SÓC. — Es manifiestamente ridículo[151], Hermógenes —pienso yo—, que las cosas hayan de revelarse mediante letras y sílabas. Sin embargo, es inevitable, pues no disponemos de nada mejor que esto a lo que podamos recurrir sobre la verdad de los nombres primarios. A menos

---

[150] Cf. 401a.

[151] Desde el principio, Sócrates se muestra escéptico sobre la validez de la teoría mimética que acaba de exponer como fundamento «técnico» del naturalismo (cf., también, 426b). Crátilo, sin embargo, la aceptará sin ver las consecuencias negativas de ésta aceptación.

que prefieras que, como los tragediógrafos cuando se encuentran sin salida recurren a los dioses levantándolos en máquinas [152], así también nosotros nos demos por vencidos alegando que los nombres primarios los establecieron los dioses y, por eso, son exactos. ¿Será éste nuestro *c* argumento más poderoso? ¿O aquel otro de que los hemos heredado de los bárbaros y éstos son más antiguos que nosotros? ¿O que es imposible analizarlos, debido a *426a* su antigüedad, lo mismo que los bárbaros? Todas éstas serían evasivas —y muy astutas, por cierto—, si no queremos dar razón de la exactitud de los nombres primarios. Sin embargo, si alguien, de una forma u otra, desconoce la exactitud de los nombres primarios, es imposible que conozca la de los secundarios, pues éstos se explican forzosamente a partir de aquéllos, sobre los cuales nada sabe. Conque resulta obvio que quien sostiene ser entendido en los secundarios, tiene que ser capaz de disertar *b* de la forma más clara posible sobre los primarios, o bien tener conciencia de que también sobre los secundarios dice majaderías [153]. ¿Lo crees tú de otra forma?

HERM. — En absoluto, Sócrates.

SÓC. — Pues bien, lo que yo tengo oído sobre los nombres primarios me parece completamente insolente y ridículo. Con todo, te lo comunicaré si quieres. Mas si tú dispones de algo mejor a lo que asirte, intenta hacerme también a mí partícipe de ello.

---

[152] Se refiere al célebre recurso de los tragediógrafos al *deus ex machina*. Sin embargo, el dios no suele resolver desde la máquina conflicto alguno. Simplemente, sirve para cerrar una obra, cuyo conflicto ya está resuelto, con una proyección hacia el plano divino. Cf. A. SPIRA, *Untersuchungen zum «deus ex machina» bei Sophocles und Euripides*, Kallmunz, 1960.

[153] Pese al escepticismo de Sócrates, antes señalado, es obvio que ya no está dispuesto a seguir el juego: rechaza como evasivas todos los procedimientos que él mismo ha seguido hasta aquí en las etimologías y ya no se muestra irónico con los sofistas (a los que aquí alude veladamente), sino severo y hasta despectivo.

HERM. — Lo haré. Conque anímate a hablar.

c Sóc. — Para empezar, me parece que la *r* es como el instrumento de todo «movimiento» *(kinêseôs)*, del que tampoco hemos explicado el nombre —pero está claro que significa «impulso» *(hésis)*, pues antiguamente no empleábamos *ē* sino *e* [154]. En cuanto a su inicio, procede de *kíein*, nombre de otro dialecto, que significa «marchar». Pues bien, si se busca su antiguo nombre en consonancia con nuestra lengua, se llamaría correctamente *hésis*. En la actualidad se denomina *kínēsis* como consecuencia del dialectal *kíein*, de la inserción de *n* y el cambio por *ē*, pero d habría que llamarlo *kieínesis*. *Stásis* (reposo), por su parte, es la negación del movimiento, aunque, por ornamentación, ha tomado la forma *stásis*— [155].

Así pues, el elemento *r*, según digo, le ha parecido al que pone los nombres un buen instrumento del movimiento en orden a asimilarlos a éste: y es que en muchos casos se sirve del mismo para expresarlo. En primer lugar, en el mismo verbo *rheîn* y en *rhoḗ* se imita el movimiento con e esta letra. Después, en *trómos* (temblor), en *trachý* (rápido) y, ulteriormente, en verbos como *kroúein* (golpear), *thraúein* (romper), *ereíkein* (desgarrar), *thrýptein* (despiezar), *kermatízein* (desmenuzar), *rhymbeîn* (voltear): todos éstos los asemeja [156] a través de la r. Y es que veía, según imagino, que en ésta la lengua no se detiene para nada, sino que se agita en grado sumo; por esto, creo yo que se ha servido de ella con este fin.

---

[154] El texto dice *ei*, pero cf. n. 104.

[155] MÉRIDIER *(Platon...*, vol. I, Introducción, pág. 24) señala lo desconcertante de este paréntesis que va desde «pero está claro...» hasta «la forma *stásis*»: a) vuelve a emplear todos los procedimientos que acaba de rechazar; b) introduce, a propósito de *r*, que es símbolo del movimiento, una serie de nombres que lo significan *(kínēsis, hésis, kíein)* sin tener la *r*. M. Diès sugiere que Platón puede estar pensando en la palabra *phorá*, pero, aun así, el pasaje sigue siendo desconcertante. Por otra parte, no es lógico que Sócrates diga, a continuación, que el nominador se sirve de la *r* para expresar el movimiento *en muchos casos*.

[156] Se entiende «al movimiento».

Y de la *i*, a su vez, para expresar todo lo sutil, lo que
precisamente podría atravesarlo todo mejor. Por ello re-
produce la acción de «moverse» *(iénai)* y «lanzarse» *(híest-* 427a
hai) por medio de la *i*. Lo mismo que con la *ph*, la *ps*, la
s y la *z*, siendo letras con aspiración, reproduce forman-
do sus nombres con ellas todo lo que es así: lo «frío»
(psychrón), lo que «hierve» *(zéon)*, el «agitarse» *(seíesthai)*
y, en general, la «agitación» *(seismós)*. Cuando quiere,
pues, imitar lo ventoso, el que pone los nombres parece
aplicar tales letras en la mayoría de los casos.

De otro lado, parece que ha considerado útil servirse
de la capacidad de comprensión y retención de la lengua b
en *d* y *t* para reproducir la «atadura» *(desmós)* y el «repo-
so» *(stásis)*. Y viendo que la lengua resbala, sobre todo, en
la *l*, por semejanza dio el nombre a las cosas «lisas» *leîa)*
y al mismo verbo «resbalar» *(olisthánein)*, así como a
lo «grasiento» *(liparón)* y lo «viscoso» *(kollódes)*. Y co-
mo la *g* puede contener a la lengua al deslizarse ésta, re-
produjo así lo «pegajoso» *(glíschron)* lo «dulce» *(glyký)* y
lo «glutinoso» *(gloiôdes)*.

Percibiendo, por otra parte, la interioridad del sonido c
en *n*, puso los nombres de «dentro» *(éndon)* y «las interio-
ridades» *(tà entós)*, con la intención de imitar los hechos
con las letras.

La *a* se la adjudicó a lo «grande» *(mégas)* y la *é* a la extensión *(mêkos)* porque son grandes estas letras. Y como necesitaba la *o* como símbolo para lo «redondo» *(góngylon)*, se sirvió sobre todo de ésta para formar la mezcla del nombre [157].

---

[157] Horn señala (pág. 50) «el absurdo» de basarse en la *forma* de los signos y no en el sonido, como si la escritura fuera anterior al lenguaje; absurdo agravado, según él, por el círculo que vicia esta última frase. Sin embargo, el que emplee la palabra «letras» *(grámmata)*, en vez de *sonidos*, no debe extrañar en una fase tan primitiva de la lingüística. Además, la forma redonda de la *o* puede referirse a la forma de la boca al pronunciarla y la *a*, *e* no son más «grandes» que cualquier otra letra (cf. Méridier, *Platon...*, vol. I, Introducción, págs. 25-26).

Es evidente que el legislador redujo también las demás nociones a letras y sílabas, creando un signo y un nombre para cada uno de los seres, y, a partir de aquí, compuso el resto mediante la imitación con estos mismos elementos.

d Ésta es, Hermógenes, mi opinión sobre la exactitud de los nombres, a menos que aquí, Crátilo, tenga otra cosa que decir.

HERM. — ¡Claro que sí, Sócrates! Muchas veces Crátilo me pone en aprietos, como decía antes, afirmando que hay una exactitud de los nombres, pero sin decir claramente de qué clase. De esta forma no puedo saber si, cada vez que habla sobre el tema, lo hace tan poco claro vo-
e luntaria o involuntariamente. Conque ahora, Crátilo, confiesa delante de Sócrates si te satisface la forma en que éste habla sobre los nombres o si tienes tú algo mejor que decir. Y si lo tienes, expónlo para que aprendas de Sócrates, o bien nos instruyas a los dos [158].

CRÁT. — ¿Cómo, Hermógenes? ¿Te imaginas que es fácil aprender o enseñar tan rápidamente cualquier cosa y menos aún ésta que parece de las más importantes?

428a HERM. — ¡No, por Zeus, desde luego que no! Pero creo que está bien lo que dice Hesíodo, que si uno va depositando un poco sobre otro poco, ello resulta beneficioso [159]. Conque si eres capaz de aportar algo más, por poco que sea, no cejes y haznos un favor a Sócrates aquí presente y a mí —pues debes.

---

[158] Hasta el momento, Crátilo ha mantenido un inelegante y obstinado silencio (recordemos su desgana inicial de hacer a Sócrates partícipe de su conversación con Hermógenes, 383a). Ahora, tanto Sócrates como Hermógenes, le incitan a hablar; Sócrates, más veladamente, con el objeto de desmontar la teoría naturalista, como se verá; las palabras de Hermógenes, más ingenuo y abierto, entroncan con su primera intervención ante Sócrates.

[159] Cf. *Trabajos y Días* 361-62: «pues si añades poco sobre poco y haces esto con frecuencia, lo poco al punto se convertirá en mucho» (trad. de AURELIO PÉREZ JIMÉNEZ, en el vol. 13 de esta colección).

Sóc. — Por supuesto, Crátilo, que ni yo mismo podría garantizar nada de lo que he expuesto. Lo he analizado tal como se me iba ocurriendo con el concurso de Hermógenes; de forma que, en gracia a esto, anímate a hablar, si tienes algo mejor, en la idea de que yo lo aceptaré. Y, *b* en verdad, no me extrañaría que pudieras decir algo mejor que esto, pues tengo la impresión de que lo has estudiado personalmente y que has aprendido de otros. Por consiguiente, si dices algo mejor, ya puedes inscribirme también a mí como uno de tus discípulos sobre la exactitud de los nombres.

Crát. — ¡Claro que sí, Sócrates! Como tú dices, me he ocupado de estos temas y, quizás, podría tomarte como alumno. Con todo, temo no vaya a resultar al revés, pues *c* se me ha ocurrido citarte las palabras que Aquiles dirige a Áyax en *Las Plegarias*. Dice así:

Áyax Telamonio del linaje de Zeus, caudillo de pueblos,
paréceme que has dicho todo conforme a mi ánimo[160].

También tú, Sócrates, parece que has recitado tu oráculo en conformidad con mi pensamiento, ya sea que te hayas inspirado en Eutifrón o que te posea desde hace tiempo alguna otra Musa sin que tú lo adviertas.

Sóc. — ¡Mi buen amigo Crátilo! Incluso yo mismo es- *d* toy asombrado, hace tiempo, de mi propia sabiduría y desconfío de ella. Por ende, creo que hay que volver a analizar mis palabras, pues lo más odioso es dejarse engañar por uno mismo. Y cuando el que quiere engañarte no se aleja ni un poquito, sino que está siempre contigo, ¿cómo no va a ser temible? Hay que volver la atención una y otra vez, según parece, a lo antes dicho e intentar lo del poeta:

---

[160] Parece que la división en Cantos de la *Ilíada* y *Odisea* no es anterior a la época alejandrina. Antes de esta época se suelen citar por los nombres de episodios más o menos extensos, como *Las Plegarias, La Cólera, Los Juramentos*, etc.

mirar «a un tiempo hacia adelante y hacia atrás»[161]. Vea-
e mos, pues, ahora mismo lo que hemos dejado definido. La exactitud del nombre es —decimos— aquella que nos manifieste cuál es la cosa. ¿Diremos que esta definición es suficiente?

CRÁT. — A mí, Sócrates, me parece que por completo.

SÓC. — ¿Y los nombres se dicen con vistas a la instrucción?

CRÁT. — Exactamente.

SÓC. — ¿Diremos, entonces, que ésta es un arte y que hay artesanos de ella?

CRÁT. — Exactamente.

SÓC. — ¿Quiénes?

429a CRÁT. — Los que tú decías al principio, los legisladores.

SÓC. — Pues bien, ¿diremos, por caso, que también este arte se desarrolla entre los hombres como las demás, o no? Quiero decir lo siguiente: ¿entre los pintores, unos son peores y otros mejores?

CRÁT. — Desde luego.

SÓC. — ¿Entonces los mejores hacen mejor sus obras —las pinturas— y los otros, peor? ¿Y lo mismo los arquitectos, unos hacen las casas más bellas y otros más feas?

CRÁT. — Sí.

b SÓC. — ¿Acaso, entonces, también los legisladores hacen sus propias obras unos más bellas y otros más feas?

CRÁT. — Opino que esto ya no.

SÓC. — ¿Es que no te parece que, entre las leyes, unas son mejores y otras peores?

CRÁT. — De ninguna manera.

SÓC. — ¿Entonces todos los nombres están correctamente puestos?

CRÁT. — Sí, al menos todos los que son nombres.

SÓC. — ¿Y, sobre lo que se hablaba hace un momen-
c to? ¿Diremos que aquí Hermógenes ni siquiera posee es-

[161] Cf. *Ilíada* I 343.

te nombre, habida cuenta de que nada tiene que ver con la progenie de Hermes? ¿O que sí lo tiene, pero no de forma correcta en absoluto?

CRÁT. — Yo opino, Sócrates, que ni siquiera lo tiene, sólo lo parece, y que éste es el nombre de otro, de aquel a quien corresponda también tal naturaleza.

SÓC. — ¿Acaso tampoco se habla falsamente cuando se afirma que él es Hermógenes? Pues temo que no sea posible ni siquiera afirmar que éste es Hermógenes, si no lo es.

CRÁT. — ¿A qué te refieres?

SÓC. — ¿Es que tu afirmación significa que no es posi- *d*
ble, en absoluto, hablar falsamente [162]? Son muchos los que lo sostienen, amigo Crátilo, tanto ahora como en el pasado.

CRÁT. — ¿Pues cómo es posible, Sócrates, que si uno dice lo que dice no diga lo que es? ¿O hablar falsamente no es acaso decir lo que no es?

SÓC. — Tu razonamiento es un tanto sutil para mí y para mi edad, amigo. Sin embargo, dime sólo esto: ¿piensas que no es posible hablar falsamente, pero sí afirmar co- *e*
sas falsas?

CRÁT. — Creo que ni siquiera afirmar cosas falsas.

SÓC. — ¿Ni tampoco enunciar o saludar [163]? Por ejemplo, si alguien se encuentra contigo en el extranjero, te toma de la mano y dice: «Salud, forastero ateniense, Hermógenes hijo de Esmicrión», ¿lo diría este hombre o lo afirmaría o lo enunciaría o te saludaría así no a ti sino a Hermógenes? ¿O a ninguno de los dos?

CRÁT. — Según mi opinión, Sócrates, este hombre pronunciaría en vano esas palabras.

---

[162] Sócrates ya ha dejado demostrado, contra Hermógenes, que se puede hablar falsamente (cf. 385b y ss.). Ahora tiene que volver a demostrarlo en contra de Crátilo basándose, precisamente, en la teoría de la *mímēsis*. Sobre los antiguos y modernos a los que se puede referir, en último término, la teoría naturalista (cf. nuestra *Introd.)*.

[163] Se entiende, «falsamente».

430a Sóc. — Bien, habrá que contentarse con esto: ¿acaso el que pronuncia esto lo pronuncia con verdad o con falsedad? ¿O parte de ello con verdad y otra con falsedad? Esto sería suficiente.

Crát. — Yo afirmaría que tal individuo emite un ruido y se mueve inútilmente, como si alguien agitara y golpeara una vasija de bronce.

Sóc. — Veamos, pues, Crátilo, si llegamos a algún tipo de acuerdo. ¿No dirías tú que el nombre es una cosa y otra distinta aquello de que es nombre?

Crát. — Sí.

Sóc. — ¿Luego convienes conmigo en que el nombre es
b una imitación de la cosa?

Crát. — Más que nada.

Sóc. — ¿Entonces también admites que las pinturas son, de una forma distinta, imitaciones de ciertos objetos?

Crát. — Sí.

Sóc. — Veamos, pues (quizá no alcanzo a ver qué es exactamente lo que dices y podrías llevar razón): ¿es posible atribuir y asignar ambas clases de imitaciones —tanto las pinturas como los nombres aludidos— a las cosas de las que son imitaciones? ¿O no?

c Crát. — Es posible.

Sóc. — Antes que nada, examina esto otro: ¿podría atribuirse a un hombre la imagen de un hombre y a una mujer la de una mujer e, igualmente, en los demás casos?

Crát. — Desde luego.

Sóc. — ¿Y lo contrario: el de un hombre a una mujer y el de una mujer a un hombre?

Crát. — También esto es posible.

Sóc. — ¿Acaso son correctas ambas atribuciones? ¿O una de ellas?

Crát. — Unas de ellas.

Sóc. — Supongo que la que atribuye a cada uno la que le es propia y semejante.

Crát. — También yo lo supongo.

Sóc. — Entonces, para que no entablemos un combate verbal tú y yo que somos amigos, acéptame lo que te digo: esta atribución, amigo mío, es la que yo llamo correcta en ambas imitaciones —la pintura y los nombres—, y en el caso de los nombres, además de correcta, verdadera. En cambio, a la otra, la atribución y asignación de lo desigual, la califico como incorrecta y falsa cuando se trata de nombres. *d*

CRÁT. — ¡Cuidado, Sócrates, no vaya a ser que esto suceda con las pinturas —la atribución incorrecta—, pero no con los nombres, sino que la correcta sea siempre inevitable! *e*

Sóc. — ¿Qué quieres decir? ¿En qué se distingue ésta de aquélla? ¿Acaso no es posible acercarse a un hombre cualquiera y decirle: «éste es tu dibujo», y enseñarle, si acaso, su retrato o, si se tercia, el de una mujer? Y con «mostrarle» quiero decir «someter a la percepción de sus ojos».

CRÁT. — Desde luego.

Sóc. — ¿Y qué si nos acercamos de nuevo a este mismo hombre y le decimos: «éste es tu nombre»? —pues, sin duda, también el nombre es una imitación como la pintura. Me refiero, pues, a lo siguiente: ¿no sería acaso posible decirle: «éste es tu nombre», y después, someter a la percepción de su oído, si acaso, la imitaciónde aquél, diciendo que es un hombre, o si se tercia, la de una mujer de la raza humana diciendo que es una mujer? *431a*

¿No piensas que ello es posible y que sucede a veces?

CRÁT. — Estoy dispuesto, Sócrates, a aceptarlo. Sea así.

Sóc. — Y haces bien, amigo mío, si ello es así. Ya no hay que discutir en absoluto sobre esto. Por consiguiente, si hay tal atribución también en este punto, a una de ellas nos proponemos llamarla «decir verdad» y a la otra «decir falsedad». Mas si ello es así, si es posible atribuir incorrectamente los nombres y no asignar a cada cosa lo que le corresponde, sino a veces lo que no le correspon- *b*

de, sería posible lo mismo con los verbos [164]. Y si es posible disponer así nombres y verbos, a la fuerza también
c las oraciones —pues las oraciones son, según pienso, la combinación de éstos—. ¿Cómo lo explicas tú, Crátilo?

CRÁT. — Así. Creo que dices bien.

SÓC. — Luego si, a su vez, comparamos los nombres primarios con un grabado, será posible [165] —lo mismo que en las pinturas— reproducir todos los colores y formas correspondientes; o bien no reproducirlos todos, sino omitir algunos y añadir otros tanto en mayor número como magnitud. ¿No es ello posible?

CRÁT. — Lo es.

SÓC. — ¿Por ende, el que reproduzca todos producirá hermosos grabados y retratos y, en cambio, el que añada o suprima, producirá también grabados y retratos, pero malos?

d CRÁT. — Sí.

SÓC. — ¿Y el que imita la esencia de las cosas mediante sílabas y letras? ¿Es que por la misma razón no obtendrá un bello retrato, esto es, un nombre, si reproduce todo lo que corresponde, y, en cambio, obtendrá un retrato, pero no bello, si omite pequeños detalles o añade otros ocasionalmente? ¿De tal forma que unos nombres estarán bien elaborados y otros mal?

CRÁT. — Quizás.

e SÓC. — ¿Quizás, entonces, uno será un buen artesano de nombres y otro malo?

CRÁT. — Sí.

SÓC. — Y éste tiene el nombre de «legislador».

CRÁT. — Sí.

---

[164] Cf. n. 55. Aquí *rhêma* tiene el sentido más restringido y exacto de «verbo».

[165] La comparación de los nombres con los grabados se alarga en exceso (ocupa toda la letra c), por lo que esta primera frase resulta anacolútica.

Sóc. — Luego, quizás, ¡por Zeus!, lo mismo que en las otras artes, un legislador será bueno y otro malo si es que en lo anterior hemos llegado a un acuerdo.

Crát. — Eso es. Pero observarás, Sócrates, que cuando asignamos a los nombres estas letras (la *a*, la *b* y cada uno de los elementos) mediante el arte gramatical, si omi- 432*a*
timos, añadimos o alteramos alguno, ya no tendremos escrito el nombre —no digo que no sea correcto—, sino que ni siquiera está escrito en absoluto, antes bien, se convierte, al punto, en otro nombre si le acontece algo de esto.

Sóc. — ¡Cuidado, Crátilo, no vayamos a analizarlo mal, si lo hacemos de esta forma!

Crát. — ¿Cómo, entonces?

Sóc. — Puede que esto que tu dices suceda con aquellos nombres cuya existencia depende forzosamente de un número. Por ejemplo, el mismo diez —o cualquier otro número que prefieras—. Si le quitas o añades algo, al punto se convierte en otro. Pero puede que no sea ésta la exacti- *b*
tud en lo que toca a la cualidad o, en general, a la imagen. Antes al contrario, puede que no haya que reproducir absolutamente todo lo imitado, tal cual es, si queremos que sea una imagen. Mira si tiene algún sentido lo que digo: ¿es que habría dos objetos tales como Crátilo y la imagen de Crátilo, si un dios reprodujera como un pintor no sólo tu color y forma, sino que formara todas las entrañas tal como son las tuyas, y reprodujera tu blandura y color y *c*
les infundiera movimiento, alma y pensamiento como los que tú tienes? En una palabra, si pusiera a tu lado un duplicado exacto de todo lo que tú tienes, ¿habría entonces un Crátilo y una imagen de Crátilo o dos Crátilos?

Crát. — Paréceme, Sócrates, que serían dos Crátilos.

Sóc. — ¿No ves, entonces, amigo mío, que hay que buscar en la imagen una exactitud distinta de las que señalábamos ahora mismo?, ¿que no hay que admitir a la fuerza que si le falta o le sobra algo ya no es una imagen? ¿No *d*

te percatas de lo mucho que les falta a las imágenes para tener lo mismo que aquello de lo que son imágenes?

CRÁT. — Sí, sí.

SÓC. — Sería ridículo, Crátilo, lo que experimentarían por culpa de los nombres aquellas cosas de las que los nombres son nombres, si todo fuera igual a ellos en todos los casos. Pues todo sería doble y nadie sería capaz de distinguir cuál es la cosa y cuál el nombre.

CRÁT. — Dices verdad.

SÓC. — Pues bien, noble amigo, ten valor y concede que
e un nombre está bien puesto y otro no. No le obligues a que tenga todas las letras para que se convierta, sin más, en aquello de lo que es nombre. Permite que se añada una letra que no le corresponde; y si una letra, también un nombre dentro de la frase; y si un nombre, admite también que se aplique dentro del discurso una frase que no corresponda a la realidad. Admite que, no por ello, deja de nombrarse o decirse la cosa, con tal que subsista el bosquejo de la cosa sobre la que versa la frase, lo mismo que
433*a* lo había en los nombres de los elementos, si recuerdas lo que decíamos, hace poco, Hermógenes y yo [166].

CRÁT. — Lo recuerdo.

SÓC. — Excelente, en verdad. Y es que, mientras subsista este bosquejo, aunque no posea todos los rasgos pertinentes, quedará enunciada la cosa; bien, cuando tenga todos, y mal, cuando pocos.

Admitamos, pues, feliz amigo, que se enuncia, a fin de que no incurramos en falta como los de Egina cuando circulan de noche y son multados por viajar tarde [167]. Que

---

[166] Cf. 426c.

[167] Probablemente, el texto esta corrupto, lo cual oscurece más aún la alusión a esta costumbre de los eginetas. Son atractivas las conjeturas de Burnet, pero *opsiodíou* es palabra no atestiguada, y *opsismoû* sólo en DIONISIO DE HALICARNASO (IV 46), con el inconveniente de eliminar *hodoû* que parece palabra sana. Sugiero el cambio de *opsé* por *opsíou* (cf. PÍNDARO, *Ístmicas* IV 38).

no parezca que también nosotros llegamos, en realidad, *b*
a las cosas más tarde de lo conveniente. O si no, búscale al nombre otra clase de exactitud y no convengas en que el nombre es una manifestación de la cosa mediante sílabas y letras. Pues si mantienes estas dos afirmaciones, no serás capaz de ponerte de acuerdo contigo mismo [168].

CRÁT. — Bueno, Sócrates, me parece que hablas con mesura. Tal es mi disposición.

SÓC. — Bien, puesto que en esto somos de la misma opinión, analicemos a continuación esto otro: ¿sostenemos que, si el nombre va a estar bien puesto, ha de tener las letras correspondientes?

CRÁT. — Sí.

SÓC. — ¿Y le corresponden las que son semejantes a *c*
las cosas?

CRÁT. — Desde luego.

SÓC. — Por consiguiente, los que están bien puestos lo están así. Mas si alguno no está bien puesto, su mayor parte constaría, quizás, de letras correspondientes y semejantes —dado que va a ser una imagen—, pero tendría una parte no correspondiente por la cual el nombre no sería correcto ni estaría bien acabado. ¿Es así como lo formulamos, o de otra forma?

CRÁT. — Pienso que no debemos seguir peleando hasta el final, Sócrates, por más que no me complazca sostener que un nombre existe y, sin embargo, no está bien puesto.

SÓC. — ¿Te complace, acaso, esto otro: que el nombre *d*
es una manifestación de la cosa?

CRÁT. — Sí.

---

[168] La frase, así formulada, queda un tanto oscura. Las dos afirmaciones contradictorias son: a) el nombre es una manifestación de la cosa mediante sílabas y letras; b) el nombre no es tal, si no posee todos los rasgos pertinentes de la cosa.

Sóc. — ¿En cambio, no te parece bien afirmar que unos nombres son compuestos a partir de los primarios y que otros son primarios?

CRÁT. — Claro que sí.

Sóc. — Pues si los primarios han de ser manifestaciones de algo, ¿encuentras tú una forma mejor de que sean
e manifestaciones que el hacerlos lo más parecidos posible a aquello que tienen que manifestar? ¿O te satisface más esta otra fórmula que sostienen Hermógenes y muchos otros: que los nombres son objeto de convención y que manifiestan las cosas a quienes los han pactado y los conocen; que esto es la exactitud del nombre, convención, y que nada importa si se acuerda establecerlos como ahora están o, por el contrario, llamar «grande» a lo que ahora se llama «pequeño» [109]? ¿Cuál de las dos fórmulas te satisface?

434a CRÁT. — Es total y absolutamente mejor, Sócrates, representar mediante semejanza y no al azar aquello que se representa.

Sóc. — Dices bien. ¿No será entonces inevitable —si es que el nombre va a ser semejante a la cosa— que sean semejantes a las cosas los elementos de los que se componen los nombres primarios? Me refiero a lo siguiente: ¿acaso la pintura, a la que aludíamos hace un instante,
b se habría compuesto semejante a la realidad, si los pigmentos con los que se componen las pinturas no fueran semejantes por naturaleza a aquello que imita el grabado? ¿No es imposible?

CRÁT. — Imposible.

Sóc. — ¿Por consiguiente tampoco los nombres serían semejantes a nada, si aquello de lo que se componen no tuviera, en principio, una cierta semejanza con aquello de

---

[109] También en la *Carta VII* (343c) adopta Platón una posición convencionalista con respecto al lenguaje: «¿quién nos impide llamar 'recto' a lo que llamamos 'circular' o 'circular' a lo que llamamos 'recto'?».

lo que los nombres son imitación? ¿Y no son los elementos aquello con lo que hay que componerlos?

CRÁT. — Sí.

SÓC. — Entonces, tú compartes en este momento lo que decía Hermógenes antes. Veamos, ¿te parece bien que *c* digamos que la *r* se asemeja a la marcha, al movimiento y a la rigidez [170], o no?

CRÁT. — Me parece bien.

SÓC. — ¿Y la *l* a lo liso, blando y a lo que antes decíamos?

CRÁT. — Sí.

SÓC. — ¿Y sabes que para la misma noción nosotros decimos *sklērótēs* (rigidez) y los de Eretria *sklērotḗr*? [171].

CRÁT. — Desde luego.

SÓC. — ¿Será entonces que la *r* y la *s* se asemejan a lo mismo y la palabra significa para aquéllos, terminando en *r*, lo mismo que para nosotros terminando en *s*? ¿O no significa nada para algunos de nosotros?

CRÁT. — ¡Claro que lo significa, para unos y para otros! *d*

SÓC. — ¿En tanto que *r* y *s* son semejantes, o en tanto que no lo son?

CRÁT. — En tanto que semejantes.

SÓC. — ¿Y acaso son semejantes en todos los casos?

CRÁT. — Quizá sí, al menos para significar el movimiento.

SÓC. — ¿Y también la *l* que hay en medio? ¿No significa lo contrario de la rigidez?

CRÁT. — Quizá no está bien ahí, Sócrates. Como lo que explicabas a Hermógenes hace un instante suprimiendo

---

[170] Cf. 426c, pero allí, en realidad, no se habla para nada de «rigidez». ¿Lo añade aquí Platón para justificar la presencia de *r* en la palabra *sklērotḗr* que viene a continuación? ¿O *kai sklērótēti* es una adición posterior introducida con el mismo objeto?

[171] El rotacismo (cambio de *s* en *r*) es una característica del jonio de Eretria y Oropo, pero, contra lo que afirma aquí Platón, ninguna inscripción ha documentado hasta ahora el rotacismo en posición final (sí en elco y laconio), cf. BUCK, *The Greek*..., págs. 56-57.

e introduciendo las letras que era menester. ¡Y bien que me parecía! Conque ahora es posible que haya que pronunciar *r* en vez de *l* [172].

Sóc. — Dices bien. ¿Mas qué? Tal como hablamos ahora no nos entendemos mutuamente, si uno dice *sklerón*, y no sabes lo que yo quiero decir ahora?

Crát. — Sí, queridísimo amigo, pero por la costumbre.

Sóc. — ¿Y cuando dices «costumbre», crees que dices algo distinto de «convención»? ¿O entiendes por costumbre algo distinto que el que cuando yo digo esto pienso en aquello [173] y tú comprendes que yo lo pienso? ¿No entiendes esto?

435*a* Crát. — Sí.

Sóc. — ¿Luego si me comprendes cuando hablo, te manifiesto algo?

Crát. — Sí.

Sóc. — Y, sin embargo, hablo con elementos distintos de aquello que pienso, si es que la *l* no es, según tú mismo afirmas, semejante a la rigidez. Y si esto es así, ¿no será que lo has pactado contigo mismo, y para ti la exactitud del nombre es convención, dado que tanto las letras semejantes como las desemejantes tienen significado, con tal que las sancionen costumbre y convención? Pero, aun en el caso de que la costumbre no fuera exactamente con-
b vención, ya no sería correcto decir que el medio de manifestar es la semejanza, sino más bien la costumbre. Pues ésta, según parece, manifiesta tanto por medio de lo semejante como de lo desemejante. Y como quiera que coincidimos en esto, Crátilo (pues interpreto tu silencio como concesión), resulta, sin duda, inevitable que tanto convención como costumbre colaboren a manifestar lo que pensamos cuando hablamos. Porque, mi nobilísimo amigo, refirámonos al número [174] si quieres: ¿cómo piensas

[172] Es decir, *skrērós*.

[173] El nombre es «esto»; «aquello», la noción.

[174] El número, que en 432a le servía a Crátilo como apoyo a su teo-

que podrías aplicar a cada número nombres semejantes, si no permites que tu consenso y convención tengan so- *c* beranía sobre la exactitud de los nombres? ¡Claro que yo, personalmente, prefiero que los nombres tengan la mayor semejanza posible con las cosas! Pero temo que, en realidad, como decía Hermógenes [175], resulte «forzado» arrastrar la semejanza y sea inevitable servirse de la convención, por grosera que ésta sea, para la exactitud de los nombres. Y es que, quizá, se hablaría lo más bellamente posible cuando se hablara con nombres semejantes en su totalidad o en su mayoría —esto es, con nombres *d* apropiados—, y lo más feamente en caso contrario. Pero dime a continuación todavía una cosa: ¿cuál es, para nosotros, la función que tienen los nombres y cuál decimos que es su hermoso resultado?

CRÁT. — Creo que enseñar, Sócrates. Y esto es muy simple: el que conoce los nombres, conoce también las cosas.

SÓC. — Quizá, Crátilo, sea esto lo que quieres decir: que, cuando alguien conoce qué es el nombre (y éste es exactamente como la cosa), conocerá también la cosa, *e* puesto que es semejante al nombre. Y que, por ende, el arte de las cosas semejantes entre sí es una y la misma. Conforme a esto, quieres decir, según imagino, que el que conoce los nombres conocerá también las cosas.

CRÁT. — Muy cierto es lo que dices.

SÓC. — ¡Un momento! Veamos cuál sería esta forma de enseñanza, a la que ahora te refieres, y si —por más que ésta sea mejor— existe otra, o no hay otra que ésta. ¿Qué opinas de las dos alternativas?

CRÁT. — Esto es lo que yo supongo: que no existe otra 436*a* en absoluto y que ésta es única y la mejor.

---

ría de que cambiando un sólo elemento «un nombre se convierte al punto en otro nombre», aquí se revela como argumento a favor del convencionalismo.

[175] Cf. 414c.

Sóc. — ¿Acaso sucede lo mismo con el descubrimiento de los seres: que el que descubre los nombres descubre también aquello de lo que son nombres? ¿O hay que buscar y descubrir por otro procedimiento, y en cambio, conocer por éste?

Crát. — Hay que buscar y descubrir absolutamente por este mismo procedimiento y en las mismas condiciones.

b Sóc. — Veamos, pues, Crátilo. Reflexionemos: si uno busca las cosas dejándose guiar por los nombres —examinando qué es lo que significa cada uno—, ¿no comprendes que no es pequeño el riesgo de dejarse engañar?

Crát. — ¿Cómo?

Sóc. — Es obvio que tal como juzgaba que eran las cosas el primero que impuso los nombres, así impuso éstos, según afirmamos. ¿O no?

Crát. — Sí.

Sóc. — Por ende, si aquél no juzgaba correctamente y los impuso tal como los juzgaba, ¿qué otra cosa piensas que nos pasará a nosotros, dejándonos guiar por él, sino engañarnos?

Crát. — Mas puede que no sea así, Sócrates, sino que el que impone los nombres lo haga forzosamente con co-
c nocimiento. Y es que, si no, como te decía hace rato, ni siquiera serían nombres. Sea ésta la mayor prueba de que el que pone los nombres no erró la verdad: en caso contrario, no serían todos tan acordes con él. ¿O no te has percatado, al hablar, que todos los nombres se originaban según el mismo modelo y con un mismo fin?

Sóc. — ¡Pero mi buen amigo Crátilo! Esto no es ningún argumento, pues si, equivocado en el inicio el que po-
d ne los nombres, ya iba forzando los demás hacia éste y los obligaba a concordar con él mismo, nada tiene de extraño. Igual sucede, a veces, con las figuras geométricas: si la primera es errónea por pequeña y borrosa, todas las demás que le siguen son acordes entre sí. Así pues, todo

hombre debe tener mucha reflexión y análisis sobre sí el inicio de todo asunto está correctamente establecido o no. Pues, una vez revisado éste, el resto debe parecer consecuente con él. Y, desde luego, nada me extrañaría que también los nombres concuerden entre sí. Revisemos, pues, lo que hemos explicado al principio. Afirmamos que los nombres nos manifiestan la esencia del universo en el sentido de que éste se mueve, circula y fluye [176]. ¿Te parece que lo manifiesta de otra forma? *e*

CRÁT. — Precisamente así. Y lo manifiesta con exactitud. 437*a*

SÓC. — Pues bien, tomemos entre ellos, en primer lugar, el de *epistēmē* y examinemos cuán equívoco es: más parece significar que detiene nuestra alma sobre las cosas que el que se mueva con ellas, y es más exacto pronunciar su inicio como ahora que no *epeistēmē*, insertando una *e* [177].

Después *bēbaion* (consistente) es imitación de «base» (*básis*) y «reposo» (*stásis*), que no de movimiento. Después *historia* mismo significa que «detiene el flujo» (*hístēsi rhoûn*). *b*

También *pistón* (firme) significa, a todas luces, «lo que detiene» (*histán*). A continuación, *mnēmē* (recuerdo) significa, para cualquiera, que hay «reposo en el alma» (*monē en tēi psychēi*) y no movimiento. Y si quieres, *hamartía* (yerro) y *symphorá* (accidente) [178] —siempre que uno se

---

[176] En 411c manifestaba Sócrates que todos los nombres habían sido puestos según la idea de que todo se mueve. Pero si allí ya expresaba su escepticismo diciendo que, quizá, son los que pusieron los nombres quienes de tanto dar vueltas se marean (cf., también, 439c), aquí va a demostrar que se pueden explicar en sentido contrario: conforme a la idea de reposo.

[177] Cf. n. 105.

[178] *Hamartía* puede relacionarse, o bien con *homartéō* «acompañar», o bien con *háma ía* (de *eîmi*); *symphorá* «accidente» con *sympherésthai*, verbo con el que en 417a explicaba *sýmphora* «conveniente». De esta forma, ambos son sinónimos de *sýnesis* y *epistēmē*, explicados en 412a co-

deje guiar por el nombre— parecen idénticos a la «comprensión» *(sýnesis)* de antes, a la «ciencia» *(epistême)* y a todos los otros nombres que hacen referencia a los valores serios.

Todavía más: *amathia* (ignorancia) y *akolasía* (intemperancia) parecen cercanos a éstos. En efecto, *amathía* se
c manifiesta como el «movimiento de lo que marcha en compañía de dios» *(poreía toû háma theôi ióntos)* y, a su vez, *akolasía* exactamente como «seguimiento de las cosas» *(akolouthía tôis prágmasi)*. De esta forma los nombres que el uso impone a las nociones peores se nos manifiestan exactamente iguales que los de las mejores [179].

Creo que si uno se molestara, descubriría muchos otros, a partir de los cuales podría pensar que quien establece los nombres quiere manifestar las cosas no en movimiento o circulación, sino en reposo.

d CRÁT. — Sin embargo, Sócrates, ya ves que la mayoría los ha manifestado de la otra forma.

SÓC. — ¿Qué significa entonces esto, Crátilo? ¿Contaremos los nombres como votos y en esto consistirá su exactitud? ¿Es que el mayor número de cosas que se vea que significan los nombres va a ser el verdadero?

CRÁT. — No es lógico, desde luego.

SÓC. — ¡De ninguna manera, amigo! Conque dejemos esto así y regresemos al punto desde el cual hemos llega-
438a do aquí. Pues ya anteriormente, si recuerdas, afirmabas que el que impone los nombres había de ponerlos, forzosamente, con conocimiento, a aquello a lo que se los imponía. ¿Acaso sigues opinando todavía así, o no?

CRÁT. — Todavía.

---

mo procedentes de *syniénai* «acompañar» y de *hépomai* (id.), respectivamente.

[179] En la serie etimológica anterior (416b y 421b) se veía que los nombres de nociones negativas (lit. «censurables», *psektá*) coincidían etimológicamente con la idea de reposo; las positivas (lit. «elogiables», *epainetá*), en cambio, con la idea de movimiento.

Sóc. — ¿Entonces también afirmas que el que puso los primarios los puso con conocimiento?

Crát. — Con conocimiento.

Sóc. — ¿Entonces con qué nombres conoció o descubrió las cosas, si los primarios aún no estaban puestos y, b de otro lado, sostenemos que es imposible conocer o descubrir las cosas si no es conociendo los nombres o descubriendo qué cosa significan?

Crát. — Creo, Sócrates, que objetas algo grave.

Sóc. — Por consiguiente, ¿en qué sentido diremos que impusieron los nombres con conocimiento, o que son legisladores, antes de que estuviera puesto nombre alguno y ellos lo conocieran, dado que no hay otra forma de conocer las cosas que a partir de los nombres?

Crát. — Pienso yo, Sócrates, que la razón más verda- c dera sobre el tema es ésta: existe una fuerza superior a la del hombre [160] que impuso a las cosas los nombres primarios, de forma que es inevitable que sean exactos.

Sóc. — ¿Y crees tú que el que los puso, si era un dios o un demon, los habría puesto en contradicción consigo mismo ¿O piensas que no tiene valor lo que acabamos de decir?

Crát. — ¡Pero puede que una categoría de estos nombres no exista!

Sóc. — ¿Cuál de las dos, excelente amigo: la de los que conducen al reposo, o al movimiento? Porque, según lo antes dicho, no va a decidirse en razón del número.

Crát. — No sería razonable en modo alguno, Sócrates. d

Sóc. — Por tanto, si los nombres se encuentran enfrentados y los unos afirman que son ellos los que se asemejan a la verdad, y los otros que son ellos, ¿con qué crite-

---

[160] Crátilo se refugia, finalmente, en la idea de un legislador sobrehumano. Pero esto ya había sido rechazado (cf. 425d) como una evasiva similar al *deus ex machina* de la tragedia. Ahora vemos más claramente por qué el hipotético legislador no puede ser sobrehumano.

rio lo vamos ya a discernir o a qué recurrimos? Desde luego no a otros distintos —pues no los hay—, conque habrá que buscar, evidentemente, algo ajeno a los nombres que nos aclare sin necesidad de nombres cuáles de ellos son los verdaderos; que nos demuestre claramente la verdad de los seres.

e CRÁT. — Así pienso yo.

SÓC. — Por consiguiente, es posible, según parece, conocer los seres sin necesidad de nombres —siempre que las cosas sean así.

CRÁT. — Claro.

439*a* SÓC. — ¿Entonces por qué otro procedimiento esperas todavía poder conocerlos? ¿Acaso por otro distinto del que es razonable y justísimo, a saber, unos seres por medio de otros, si es que tienen algún parentesco, o ellos por sí mismos? Pues, sin duda, un procedimiento ajeno y distinto de ellos pondría de manifiesto algo distinto y ajeno pero no a ellos.

CRÁT. — Me parece que dices verdad.

SÓC. — ¡Un momento, por Zeus! ¿Es que no hemos acordado muchas veces que los nombres bien puestos son parecidos a los seres de los que son nombres y que son imagen de las cosas?

CRÁT. — Sí.

SÓC. — Por consiguiente, si es posible conocer las cosas principalmente a través de los nombres, pero también por sí mismas, ¿cuál será el más bello y claro conocimiento: conocer a partir de la imagen si ella misma tiene un cierto parecido con la realidad de la que sería imagen, o
b partiendo de la realidad, conocer la realidad misma y si su imagen está convenientemente lograda?

CRÁT. — Me parece forzoso que a partir de la realidad.

SÓC. — En verdad, puede que sea superior a mis fuerzas y a las tuyas dilucidar de qué forma hay que conocer o descubrir los seres. Y habrá que contentarse con llegar a este acuerdo: que no es a partir de los nombres, sino que

hay que conocer y buscar los seres en sí mismos más que a partir de los nombres.

CRÁT. — Parece claro, Sócrates.

SÓC. — Pues bien, examinemos todavía —a fin de que esos muchos nombres que tienden a lo mismo no nos engañen—, si, en realidad, quienes los impusieron lo hi- c
cieron en la idea de que todo se mueve y fluye (así opino yo personalmente que pensaban); o bien, si acaso esto no es así, son ellos mismos los que se agitan como si se hubieran precipitado en un remolino y tratan de arrastrarnos en su caída [181]. Porque considera, admirable Crátilo, lo que yo sueño a veces: ¿diremos que hay algo bello y bueno en sí, y lo mismo con cada uno de los seres, o no? [182]. d

CRÁT. — Creo yo que sí, Sócrates.

SÓC. — Consideremos, entonces, la cosa en sí. No si hay un rostro hermoso o algo por el estilo —y parece que todo fluye—, sino si vamos a sostener que lo bello en sí es siempre tal cual es.

CRÁT. — Por fuerza.

SÓC. — ¿Acaso, pues, será posible calificarlo con exactitud afirmando, primero, que existe y, después, que es tal cosa, si no deja de evadirse? ¿O, al tiempo que hablamos, se convierte forzosamente en otra cosa, se evade y ya no es así?

CRÁT. — Por fuerza.

SÓC. — ¿Cómo, entonces, podría tener alguna existen- e
cia aquello que nunca se mantiene igual? Pues si un momento se mantiene igual, es evidente que, durante ese

---

[181] Cf. 411c.

[182] El principio de que los seres son en sí ya había quedado sentado en 486d y ss., como consecuencia de la refutación de la teoría de Protágoras. Aquí se dice algo más (que lo en sí es siempre idéntico y nunca abandona su forma) y se desarrollan sus implicaciones epistemológicas (sólo el ser en sí permite el conocimiento). Sin embargo, Sócrates no llega a ello por un proceso dialéctico sino acudiendo a un sueño que tiene; como, en ocasiones, recurre a un mito.

tiempo, no cambia en absoluto. Y si siempre se mantiene igual y es lo mismo, ¿cómo podría ello cambiar o moverse, si no abandona su propia forma?

CRÁT. — De ninguna manera.

SÓC. — Pero es más, tampoco podría ser conocido por nadie. Pues en el instante mismo en que se acercara quien
440a va a conocerlo, se convertiría en otra cosa distinta, de forma que no podría conocerse qué cosa es o cómo es. Ninguna clase de conocimiento, en verdad, conoce cuando su objeto no es de ninguna manera.

CRÁT. — Es como tú dices.

SÓC. — Pero es razonable sostener que ni siquiera existe el conocimiento, Crátilo, si todas las cosas cambian y nada permanece. Pues si esto mismo, el conocimiento, no dejara de ser conocimiento, permanecería siempre y sería conocimiento. Pero si, incluso, la forma misma de conocimiento cambia, simultáneamente cambiaría a otra forma de conocimiento y ya no sería conocimiento.

Si siempre está cambiando, no podría haber siempre
b conocimiento y, conforme a este razonamiento, no habría ni sujeto ni objeto de conocimiento. En cambio, si hay siempre sujeto, si hay objeto de conocimiento; si existe lo bello, lo bueno y cada uno de los seres, es evidente, para mi, que lo que ahora decimos nosotros no se parece en absoluto al flujo ni al movimiento.

c Por consiguiente, puede que no sea fácil dilucidar si ello es así, o es como afirman los partidarios de Heráclito y muchos otros. Pero puede que tampoco sea propio de un hombre sensato encomendarse a los nombres engatusando a su propia alma y, con fe ciega en ellos y en quienes los pusieron, sostener con firmeza —como quien sabe algo— y juzgar contra sí mismo y contra los seres que sano no hay nada de nada, sino que todo rezuma como las vasijas de barro. En una palabra, lo mismo que
d quienes padecen de catarro, pensar que también las cosas tienen esta condición, que todas están sometidas a flu-

jo y catarro. En definitiva, Crátilo, quizá las cosas sean así, o quizá no. Así pues, debes considerarlo bien y con valentía y no aceptarlo fácilmente (pues aún eres joven y tienes la edad); y, una vez que lo hayas considerado, comunícamelo también a mí, si es que lo descubres.

CRÁT. — Lo haré. Sin embargo, Sócrates, ten por seguro que tampoco ahora ando sin examinarlo. Antes bien, paréceme, cuando me ocupo de analizarlo, que es, más bien, de la forma en que lo dice Heráclito. *e*

SÓC. — ¡Entonces, hasta luego! Ya me instruirás, compañero, cuando estés aquí de vuelta. Ahora dirígete al campo, tal como estás equipado, que aquí Hermógenes te acompañará.

CRÁT. — Así será, Sócrates. Intenta también tú seguir reflexionando sobre ello.

INDICE GENERAL